جورج طرابيشي

من النهضة إلى الردّة

تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة



دار الساقي

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN 1 85516 570 8

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

كتب صادرة للمؤلف

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)، طبعة ثانية، دار الساقي، ١٩٩٩.
- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)، دار الساقي، ١٩٩٨.
- في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب، ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس، ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٥.
- الرجولة وإيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi**, Saqi Books. 1989.

المحتويات

- تصدير: الهاجس النهضوي ٧
- عصر النهضة والجرح النرجسي
نسوية قاسم أمين وآلية التماهي مع المعتدي ٩
- أتغريب أم تحديث؟
طه حسين وسؤال مستقبل الثقافة ٣٩
- العرب من عصر البطولة إلى عصر الانحطاط
قراءة تحليلية نفسية في فلسفة زكي الأرسوزي القومية ٤٥
- الانفتاح والانغلاق في الثقافة العربية الإسلامية ٧٩
- الآخر في التراث العربي الإسلامي ٩١
- ياسين الحافظ: نهضوي بجلد ماركسي ١١٣
- نجيب محفوظ فيلسوفاً بالوكالة ١٢٣
- محمد أركون: ازدواجية النص والخطاب ١٣٣
- المثقفون العرب المرضى بالغرب
خطاب جلال أحمد أمين نموذجاً ١٤٧
- المثقفون العرب والعولمة ١٦١

تصدير

الهاجس النهضوي

إنني أنتمي إلى جيل **الرهانات الخاسرة**. فجيلنا قد راهن على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية ـ وهو يراهن اليوم على الديموقراطية ـ لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل كمطايا إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري، **الجارح للنرجسية** في عصر تقدم الأمم.

وليس هنا موضع تحليل فشل تلك الرهانات، ولا ما أدت إليه من تعميق للفوات الحضاري الذي زعمت أنها تتصدى له. ولكني أعتقد أن هذا الفشل بالذات هو ما ينبغي أن يحدو بنا إلى التخلي عن **استراتيجية البدائل** هذه لنوجه كل اهتمامنا إلى **آليات النهضة** بالذات. وهي آليات **عقلية** بقدر ما هي آليات **مادية**. إذ ليس يتبدل ما في **الأعيان** إلا إذا تبدل أيضاً ما في **الأذهان**. ومن هنا خطورة دور المثقف في الآلية النهضوية. فهو شغِّيل على **مستوى المفاهيم**. والنهضة، فضلاً عن كونها سيرورة مادية ـ اقتصادية واجتماعية وتقنية وإدارية ـ هي أيضاً **مفهوم النهضة**. وهذا المفهوم أشبه ما يكون بذبابة سقراط: فدوره أن يوقظ لا أن ينيم، أن يلسع لا أن يخدِّر. وبمعنى آخر، فإن النهضة هي **الحاجة إلى النهضة** على مستوى الوعي. فلا نهضة بلا **إرادة النهضة**. وهنا، مرة أخرى، تبرز خطورة دور المثقف. فللمثقف، بحسب اختياره الايديولوجي، أن يكون عامل إرادة النهضة، كما عامل نقيضها: **الردة**. وذلك هو أصلاً محور الصراع في الثقافة العربية المعاصرة: إرادة النهضة وإرادة الردة لدى الانتلجنسيا العربية، ولا سيما في هذه المرحلة التاريخية التي تضغط فيها عوامل شتى، سياسية (فشل الأنظمة الأيديولوجية التقدمية) واقتصادية (الدولارات النفطية) واجتماعية

(الانفجار السكاني والبطالة وأزمة الزواج والسكن) ونفسية (ذل الهزيمة العربية أمام إسرائيل)، من أجل تغليب إرادة الردة على إرادة النهضة.

من هنا عنوان هذا الكتاب، ومن هنا **الحرارة السجالية** التي كتبت بها بعض مقالاته، بالإضافة إلى **الانضباطية المنهجية** التي كتبت بها بعض مقالاته الأخرى. وفي الأحوال جميعاً، فإن هذا الكتاب لا يدعي لنفسه أكثر مما يمكن أن يدعيه أي كتاب مؤلَّف من مقالات مجموعة نُشر بعضها ـ ولم ينشر بعضها الآخر ـ في مجلات وأزمان ومناسبات مختلفة. وكما سيتأتّى للقارئ أن يلاحظ، فإن المعيار الذي تحكّم بجمع مقالات هذا الكتاب العشر ليس وحدة الموضوع، ولا وحدة المنهج، بل فقط وحدة **الهاجس النهضوي** الذي كان وراء كتابتها.

باريس، ربيع ٢٠٠٠

ج.ط

عصر النهضة والجرح النرجسي

نسوية قاسم أمين وآلية التماهي مع المعتدي

في مقالة نشرها فرويد عام ١٩١٧ بعنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي»، أشار مؤسس علم نفس الأعماق إلى جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه «الجرح الميتافيزيقي»، وهو الجرح الذي أصيب به بنو الإنسان في كبريائهم، أو بتعبير أدق في نرجسيتهم، عندما كشف لهم كوبرنيكوس أن كرتهم الأرضية ليست هي مركز الكون، وأنها هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس وغيرها من الكواكب هي التي تدور حولها. وهذا ما يفسر، جزئياً، ضراوة المقاومة التي واجهوا بها نظرية كوبرنيكوس.

وبما أن فرويد كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح الميتافيزيقي هو جرح **الإنسان** في مطلقيته، أي الإنسان بألف ولام التعريف. وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتهيأ، بين جملة أشياء أخرى، لغزو العالم. أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى، وأولى بأن يوصف بأنه **انتروبولوجي**. وآية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف على مضض أن الأرض ليست مركز الكون، فسرعان ما عوَّض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته ومن حضارته ومن قارته مركز الأرض. وحتى النسبية، التي لقنه كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي العالق في دبق النزعة المطلقية المانعة لكل حركة والشالّة لكل تقدم. أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكوسه بالأحرى هو الغرب نفسه. وفي حالته كان الجرح النرجسي مضاعفاً: فما كفاه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه، بطوعه أو بغصبه، منجذباً في مدار غيره،

بل اقترن أيضاً هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارحية في الزمان الحضاري: **فقد اكتشف الشرق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً بزهاء قرون خمسة.**

من هذا الجرح الأنتروبولوجي، الفاغرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية، **ولد عصر النهضة العربي**. فهذا العصر، الذي ما سمي كذلك إلا بالإحالة إلى عصر النهضة الأوروبي السابق عليه بقرون ثلاثة أو حتى أربعة، لم يشكل في التحقيب العربي للتاريخ تلك القطيعة التي شكلها أو أُريد له أن يشكلها مع عصر الانحطاط إلا بحفز خارجي، وتحت وطأة ما سمي صدمة اللقاء مع الغرب، وذلك على العكس من عصر النهضة الأوروبي الذي مثَّل، بالأصالة لا بالوكالة، **قطيعة ذاتية المنشأ** مع القرون الوسطى الغربية.

بل لعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إن عصر النهضة العربي لم يكن معنياً بالقطيعة مع عصر الانحطاط ـ مع أنه لولا ذلك لما كان استحق صفة النهضوية ـ بقدر ما كان معنياً بالرد على الجرح الأنتروبولوجي. وكما في كل جرح نرجسي، في علم النفس الفردي كما في علم النفس الجمعي، لم يكن أمام الرد إلا أن يتخذ أحد شكلين: إما محاولة إنكار الجرح بالذات، وإما محاولة إبرائه ولأمه. وعصر النهضة العربي جسَّد المحاولتين كلتيهما: فمن ناحية ـ وذلك هو التيار السلفي بمختلف تنويعاته ـ عبأ عصر النهضة العربي نفسه **للمنافحة**، أي للدفاع عن معظم القيم الموروثة عن الماضي الزاهي وللتأكيد على استمرارها في الفاعلية وعلى قدرتها على المواجهة؛ ومن ناحية أخرى ـ وذلك هو التيار التحديثي بمختلف تلاوينه ـ صبَّ عصر النهضة العربي جهوده على **النقد**، أي على تشريح مظاهر التأخر في المجتمع العربي وعلى بيان قصور تلك القيم في انتشاله من وهدته وعلى ضرورة التغيير في الفكر وفي الواقع، في الأذهان وفي الأعيان، حتى يستوي الشرق من جديد نداً للغرب ويستعيد مركزيته المهمَّشة.

من هذا المنظور يتمتع قاسم أمين (١٨٦٣ـ ١٩٠٣) بقيمة تمثيلية خاصة بالنسبة إلى عصر النهضة العربي. فنزعته النسوية ـ التي تبوئه بحد ذاتها مكانة على حدة بين مفكري عصره ـ تلبست الشكلين معاً: ففي طور أول اشتغلت، إن جاز التعبير، وفق النمط الإنكاري (إنكار الجرح) فأخذت بالتالي شكل المنافحة **المطلقة** عن شرط المرأة في الحضارة العربية والشريعة الإسلامية وشكل المنافحة **المشروطة** عن وضعها في المجتمع المصري؛ وفي طور ثانٍ اشتغلت، على العكس، وفق النمط الإبرائي (إبراء

الجرح)، فاتخذت بالتالي شكل النقد **الجذري** لوضع المرأة في المجتمع المصري وشكل النقد **الجزئي** لشرطها في الحضارة العربية والشريعة الإسلامية.

نحن نستطيع إذن أن نتحدث عن استراتيجية مزدوجة لدى قاسم أمين: فالمطلب في آن واحد[(١)] إنكار واقعة الانجراح وشفاء الجرح. وهذه الازدواجية، التي تأخذ، كما سنرى، شكل تناقض فاضح أحياناً، يسهِّلها لدى قاسم أمين كونه كتب بالفرنسية والعربية معاً. فباستثناء بعض المقالات الصحافية المغفلة من التوقيع، وبعض الخواطر الشخصية التي لم تنشر إلا بعد الوفاة، لم يكتب قاسم أمين ولم ينشر ـ لا ننسَ أنه توفي عن خمسة وأربعين عاماً[(٢)] ـ سوى ثلاثة كتب: «**المصريون: رد على الدوق داركور**» (١٨٩٤)، «**تحرير المرأة**» (١٨٩٩)، «**المرأة الجديدة**» (١٩٠٠).

والكتابان الأخيران كتبا بالعربية، أما الكتاب الأول فقد كتبه قاسم أمين ونشره بالفرنسية رداً على كتاب كان أصدره الدوق داركور بالفرنسية عام ١٨٩٣ و«تحامل فيه على الإسلام ومصر والمصريين»[(٣)]. وفي هذا الكتاب المكتوب برسم الآخر وبلغة الآخر يبدو أن الهم الناصب لقاسم أمين كان إنكارياً خالصاً، ولا سيما أن هذا الآخر كان هو مصدر الجرح. ولا يكتمنا قاسم أمين نفسه أن قراءة كتاب الدوق داركور أمرضته: «حين قرأت كتاب دوق داركور مرضت عشرة أيام، وقد قلت ذلك لجميع أصدقائي قبل أن يرد على خاطري فكرة الرد عليه. لقد وجدته بالغ القسوة، وأحزنني أنه حاول انتزاع جميع آمالي. غير أنني أخذت أسترد هدوئي شيئاً فشيئاً. وبعدها شرعت أطيل التفكير في كل ما كتبه عنا، وتأملت جميع المشاكل التي وضعها وحلها، وخلعت عني صفتي المزدوجة كمصري مسلم لأحلل الموقف في حياد تام ودون انفعال أو تحيز، ولم أسترشد بغير الرغبة في معرفة الحقيقة، حتى أستطيع أن أعبر هنا عن عواطفي كما يفعل أجنبي يعرف عن مصر كل ما أعرف، ويقيِّمها بطريقة محايدة»[(٤)].

---

(١) أو «في آن واحد تقريباً» نظراً إلى أن طوري المنافحة والنقد لا يتطابقان زمنياً، بل تفصل بينهما سنوات ثلاث كما سنبين لاحقاً.

(٢) أو عن ثلاثة وأربعين عاماً إذا أخذنا برواية أخرى تجعل تاريخ مولده في عام ١٨٦٥ لا في عام ١٨٦٣.

(٣) نقل هذا الكتاب إلى العربية محمد البحاري، ونشره محمد عمارة في «**الأعمال الكاملة لقاسم أمين**»، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٤٧ ـ ٣٤٦.

(٤) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٣٤٢.

وبديهي أنه لنا أن نشك في أن يكون قاسم أمين قد حافظ إلى الحد الذي يقوله على برودة أعصابه، ولنا أن نشك أكثر في أن يكون قد اقتدر على الرد من موقع حيادي وموضوعي كما لو أنه «أجنبي» عن موضوعه. ولكن ليس هذا ما يهمنا، وقد كان من حقه على كل حال أن يكون انفعالياً بقدر ما كان الدوق داركور متحاملاً في كتابه الذي لا يعدو أن يكون عينة أخرى من الأدب العنصري الاستعماري الذي كان رائجاً يومذاك. وإنما بيت القصيد الصورة المثالية التي يرسمها في رده على الدوق داركور لمصر في العقد الأخير من القرن الماضي. فقارئ الرد يشعر وكأن اللقاء بين مصر والغرب لم يكن له وقع الصدمة أو الجرح، بل كان لقاء الند للند، وأنه ليس لدى مصر ما تحسد الغرب عليه، بل ربما كان لدى الغرب على العكس ما يحسد مصر عليه. فالفلاح المصري، رغم هزال الغذاء الذي يتناوله ووضاعة البيت الذي يسكنه، «يبدو راضي النفس بمصيره»، وتحت «قشرة من وحل الفقر.. غالباً ما تشمخ فوق هذا الجسد ـ كما تشمخ الزهرة ـ رأس ذكية»[(٥)]. وعلى الرغم من التفاوت في الأملاك والأرزاق ـ وقلم قاسم أمين لا يحدد مقدار هذا التفاوت ـ فإن المجتمع المصري يقدم نموذجاً لمجتمع الإخاء الطبقي لأنه، باعتباره مجتمعاً مسلماً، «لا يتشكل إلا من طبقة واحدة تضم جميع المواطنين، وبين هؤلاء يوجد القوي والضعيف، العالم والجاهل، الثري والفقير، ولكن لا توجد فرق ولا أنظمة. فالمواطنون جميعاً متحدون، لهم نفس الحقوق ونفس المزايا، ونفس المستوى، ويشكلون في مجموعهم الشعب»[(٦)]. ولا يتسع المجال هنا لإحصاء جميع المظاهر التي يشيد بها قاسم أمين من حياة المجتمع المصري والمصريين: فهم أصحاب «كفاءة قتالية» مشهود بها، ودينهم هو الحق بعينه و«لم يزيفه القسس»، وأخلاقهم هي «مضرب الأمثال»، وحبهم للعلم والأدب والفن لا يحده حد. وأكثر ما يشيد قاسم أمين بالتنظيم الاجتماعي الإسلامي للمجتمع المصري. ذلك أن «أي مجتمع إسلامي لا يمكن أن يقوم إلا على تنظيم ديمقراطي، فهو ينهض أساساً على فكرة المساواة والإخاء، ولا يتيح فقط للإنسان الذي ينشأ في أكثر الأماكن تواضعاً أن يصل إلى أعلى المواقع، بل يتيح للرأي فرص الوضوح، لا يعبأ بآداب المجتمعات الشكلية في أوروبا، والتي تفصل بين الأغنياء والفقراء، بين النبلاء والعامة،

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ـ ٢٦١.

فالكل داخل في الكل، وامتزاج الطبقات كامل»[٧]. وفي الوقت الذي ينعى فيه قاسم أمين أن تكون «النظرة الأوروبية المرتابة قد غزت منذ فترة عقول المسلمين وجعلتهم للأسف يهجرون تقاليد الإسلام القويمة»، فإنه يدعو إلى أن تعكس الآية وإلى أن تضع أوروبا نفسها في مدرسة الإسلام وتنظيمه الإجتماعي الذي هو أقرب إلى روح الاشتراكية من كل المذاهب التي اخترعها المفكرون الاجتماعيون الأوروبيون: «لقد نظم قانوننا الديني وضع الفقراء بطريقة حاسمة ومنصفة... لقد فرض ضريبة حقيقية وليست بالهينة، لأنها تمثل واحداً على أربعين، وأحياناً أكثر، من الثروة المنقولة وجعلها حقاً للفقراء في أموال الأغنياء. وقد جعل هذه الزكاة إحدى قواعد الإسلام الخمس، ضماناً للمحافظة الدائمة على أدائها. وهكذا نظم الإسلام توزيع الثروة، وأعلن اشتراك الفقراء في ملكية أموال الأغنياء، وهذا ـ كما هو واضح ـ حل للمشكلة الاجتماعية بواسطة نوع فريد من الجماعية. أوَ لا ترى في مثل هذا الدستور ما يوفق بين المصالح وما يهدئ جميع الخواطر؟ أليست هذه الاشتراكية أكثر سمواً وأقرب إلى الواقع العملي من تلك النظم التي تتحدث عنها أوروبا والتي يتجلى قصورها وصعوبة تنفيذها؟ إنني أشهد في أوروبا نفوساً حائرة وعقولاً قلقة، وصراعات بين الطبقات تتزايد حدتها، فيرتعد الأغنياء ويصرخ الفقراء وتتراءى أعراض زلزال هائل رهيب. وحينئذ يأخذ أصحاب النفوس الخيرة المخلصون من العلماء والكتاب يحلمون بإصلاح كل شيء. ويحاول الجميع، من الثوريين المعتدلين حتى الفوضويين الذين يهوون الدعاية لأنفسهم، أن يدلوا بدلائهم، كل يقدم شعاره وفكره ونهجه. لماذا لا تأخذ أوروبا من الإسلام الدواء الذي يُذهِب مرضها، والإسلام هو الذي أنقذ الغرب من بربريته؟ إنني أعتقد أن علماء الغرب وسياسييه يستفيدون أعظم فائدة لو أنهم درسوا هذا التنظيم الاجتماعي وحاولوا المواءمة بينه وبين ظروف بلادهم»[٧].

إنه لا يعسر علينا أن نلاحظ أن قاسم آمين يتكلم، في هذا النص، بلسان جماعي هو لسان جميع المنافحين منذ أن أوجد الجرح النرجسي ضرورة المنافحة بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر وامتداداً إلى يومنا هذا حيث لا تزال شفتا الجرح تأبيان التئاماً. ولكن إذا كان قاسم أمين لا يصدر هنا عن رأي شخصي، وإذا كان المتعذر أن نهتدي إلى شخصيته الخاصة خلف ذلك النص الغفل الذي يمكن أن يحمل توقيع أي

---

(٧) الموضع نفسه.

منافح من المعاصرين له أو اللاحقين عليه، فإن خطابه ينحو إلى مزيد من الفردية والشخصية عندما يطرق الميدان الذي هو فعلاً من اختصاصه، نعني النسوية. فتحت عناوين «النساء» و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» و«الحب»، يكرس المؤلف اللاحق لكتاب **«تحرير المرأة»** خمس رده على الدوق داركور للمنافحة عن شرط المرأة في المجتمع المصري وفي الشريعة الإسلامية عموماً. والواقع أن هذا القسم من الرد هو أهم أقسامه إطلاقاً، وما ذلك لأنه يحمل خاتم قاسم أمين وبصمته الفردية كما تقدم القول فحسب، بل أيضاً لأن الآراء التي يطورها فيه برسم المنافحة هي عينها التي سيطورها في كتابيه اللاحقين من منظور عكسي، أي برسم النقد. والحق إنه ليصعب على المرء أن يتخيل أن كاتب فصول «النساء» و«تعدد الزوجات»، الخ، في عام ١٨٩٤ هو عينه الذي سيكتب **«تحرير المرأة»** في عام ١٨٩٧ **و«المرأة الجديدة»** في عام ١٩٠٠. فالانقلاب سيأتي بزاوية ١٨٠ درجة، ودونما تمهيد أو تطور تدريجي. ولكن ما تجدر الإشارة إليه من الآن هو أن هذا التحول المفاجئ بالاتجاه المعاكس لم يكن انقلاباً في الموقف من المرأة، بمعنى الانتقال من موقف العداء لها إلى موقف الانتصار لها، كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، بل كان انقلاباً في تقييم وضع المرأة. ففي القسم النسوي من **«الرد على الدوق داركور»** يبدو قاسم أمين وكأن لسان حاله يقول بخصوص الشرط النسوي في المجتمع المصري: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». أما في **«تحرير المرأة»**، وعلى الأخص في **«المرأة الجديدة»**، فيبدو وكأن لسان حاله يقول بالخصوص نفسه: «ليس في الإمكان أسوأ مما كان»[٨].

ولنفصِّل في هذه النقطة المحورية:

تتركز منافحة قاسم أمين على نقاط ثلاث: تعدد الزوجات والطلاق والحجاب. ولكنه قبل أن يخوض في هذه النقاط الثلاث يستهل المنافحة بمرافعة تمهيدية تتناول وضع «النساء» من حيث هن نساء في المجتمع المصري وفي أحكام الشريعة الإسلامية. وفحوى هذه المرافعة أن المرأة في مصر، وفي الشرق، وفي الإسلام، مساوية مساواة تامة ومطلقة للرجل. فالمجتمع المصري الشرقي الإسلامي يهب «للنساء حرية السلوك

(٨) يلاحظ محمد عمارة في تعليقه على هذا الموقف التناقضي: «نحن نعتقد أن خصوم قاسم أمين لو فكروا أو فكر واحد منهم في ترجمة كتابه **«المصريون»** عن الفرنسية إلى العربية... لكان الذي يرد على قاسم أمين في **«تحرير المرأة»** هو قاسم أمين في **«المصريون»** (تقديم **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٥٨).

المطلقة»[٩]. ومن «الخطأ المطلق أن يقال إن المرأة في مصر حبيسة الدار، فجميع النساء يخرجن في جميع ساعات النهار والليل مثل الرجال، ويتنزهن وحيدات أو في رفقة صديقاتهن، يقمن بزيارات ويستقبلن زيارات بانتظام، يدخلن المحال لشراء حاجاتهن ويتجولن في الأسواق ويترددن على أماكن التنزه ويسافرن أحياناً وحدهن. ها نحن أولاء بعيدون عن الصورة المعتمة التي رسمها لحياتهن دوق داركور حين قال: 'إننا لا نتصور عقاباً ننزله بالأشرار في بلادنا أقسى من أن نفرض عليهم مثل تلك الحياة'»[١٠].

ولا يكتفي قاسم أمين بأن يعقد مقارنة ويقيم علامة مساواة بين «الوضع المفروض على المرأة الأوروبية وذلك المفروض على المرأة المسلمة»[١١]، ليؤكد أنه لا يرى «أي فارق» بين الوضعين، بل يخلص إلى الاستنتاج بأن الوضع التشريعي للمرأة المسلمة أفضل، وربما بما لا يقاس من وضع المرأة الأوروبية: «إن الوضع الذي أعطاه الإسلام للمرأة هو أكثر تميزاً مما نتمناه. فهي كزوجة تتمتع بجميع حقوقها المدنية، فلها الأهلية القانونية لممارسة أي عمل من أعمال الإدارة أو نقل الملكية، دون حاجة للحصول على إذن من زوجها أو تصريح من المحكمة. إنها تستمد أهليتها من شخصيتها ذاتها.. فليس عليها حين تريد الشراء أو البيع أو الهبة أو تلقي منحة أو التقاضي إلا مشاورة نفسها، بينما لا تستطيع أختها الفرنسية ممارسة أي عمل من ذلك إلا إذا راق لسيدها وزوجها أن يأذن لها بذلك. والمرأة الفرنسية حين تتزوج تصبح كائناً ناقصاً، وترتد إلى الطفولة ثانياً، والقانون يعدها ناقصة الأهلية، ويضعها تحت وصاية. إنها باختصار محرومة من ممارسة إدارة ثروتها الخاصة. وهذه أشياء لا يمكن لمسلم أن يفهمها.. إنني كلما تأملت تشريعنا زاد حبي حقيقة له. فإنه وحده الذي وضع النظم العادلة بأفضل مما فعل غيره. وهو وحده الذي استطاع عملياً حماية الضعفاء»[١٢].

وبعد هذه المرافعة المجملة يتصدى قاسم أمين للرد على مطاعن الدوق داركور العيبية الثلاثة فيما يخص تعدد الزوجات وحق الطلاق وحجاب المرأة في الإسلام. ففيما يتعلق بالنقطة الأولى يلاحظ أن الإسلام، وإن أباح تعدد الزوجات، اعتبره

---

(٩) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٢٨٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ـ ٢٨٤.

بالأولى «شراً ضرورياً»، والضرورة هنا يمليها اعتباران: الإقلال ما أمكن من عدد النساء المهجورات، والإقلال ما أمكن أيضاً من عدد الأطفال غير الشرعيين. وقد اشترط الإسلام على كل حال العدل بين الزوجات إذا تعددن. ويقرن قاسم أمين الدفاع بالهجوم: فحريّ بأوروبا، بدلاً من أن تتقزز لمجرد ذكر تعبير «تعدد الزوجات»، أن تمعن النظر في حكمة ذلك التشريع: «أولا ترى أوروبا في اختفاء هاتين المشكلتين الاجتماعيتين في العالم الإسلامي، بفضل تعدد الزوجات، مشهداً مليئاً حقاً بالدروس النافعة؟»[١٣]. ثم لماذا تثور ثائرة أوروبا لهذه الظاهرة؟ ألم تمارسها هي نفسها في يوم من الأيام؟ «إنني لست في حاجة إلى أن أذكر المسيحيين بأن المسيحية قد تسامحت في روما خلال فترة طويلة مع تعدد الزوجات، حتى أن قساوسة قد تجاوزوا عنه ومارسوه. كما أن عدداً من ملوك الفرنجة جمعوا بين عدة زوجات»[١٤]. وإذا قيل إن هذا كان بالأمس، أفلا نجد الرجل الأوروبي يمارس «تعدد الزوجات على الطريقة الأوروبية» عندما يتخذ لنفسه عشيقة بدلاً من زوجة ثانية؟

والطلاق بدوره شر ضروري، وهو بالتعريف «أبغض الحلال إلى الله». والشرع الإسلامي، إذ يبيح الطلاق، يسجل نقطة تفوق أكيدة على القانون الفرنسي الذي كان لا يزال يقيده نزولاً عند ضغط الكنيسة الكاثوليكية. ولكن في الوقت الذي يتخذ فيه قاسم أمين موقفاً ديموقراطياً بدفاعه، كمعظم التنويريين، عن حق الطلاق، يحدو به تكتيك المنافحة إلى اتخاذ موقف مضاد عندما ينتصر في الوقت نفسه لعدم تقييد حق الطلاق ولبقائه مطلقاً في يد الرجل. بل إنه لا يتهيب من معارضة الرأي الإصلاحي القائل بوجوب تدخل القاضي لتوقيع الطلاق، ويجهر، من موقع المنافحة، برفض وضع ضوابط قانونية من شأنها أن تحد من اعتساف الرجل ومن تقلب نزواته: «إنني لا أفهم أن يقيم الإنسان دعوى ليحصل على الطلاق. فتلاقي الأزواج لا يمكن أن يكون مادة للتقاضي، كالتنازع على برميل نبيذ أو جدار مشترك. أية محكمة تلك التي تزعم قدرتها على توجيه قلبي وشد وثاقه، وهو المتقلب الكثير النزوات؟ وماذا يعرف هؤلاء القضاة؟ وما هي الوثائق التي سيحكمون على أساسها؟ إن موضوع هذه القضية هو شخصيتي الصعبة المعقدة التي تحتاج عدة سنوات من عبقري مثل زولا لكي يفهمها ويحللها

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

ويحكم عليها»[١٥]. ومن ثم يكون التشريع الإسلامي قد سجل نقطة تفوق أخرى على التشريع الغربي عندما وضع «حق الطلاق في يد الرجل، وفي يد المرأة التي احتفظت بعصمتها في يدها»، ولم يشترط «الحصول على حكم قضائي من أجل الطلاق»[١٦].

أما البند الثالث في دفاع قاسم أمين فيدور حول الحجاب المفروض على المرأة في المجتمع المصري، الشرقي، الإسلامي. والحجاب الذي يدافع عنه ليس هو مجرد النقاب أو البرقع الذي تغطي به المرأة وجهها، بل هو ـ وهذا أكثر مدعاة للعجب ـ حجب المرأة وفرض الإقامة الجبرية عليها في عالم النساء ومنع الاختلاط منعاً باتاً بين عالمي النساء والرجال. وبكلمة واحدة، إن ما يحامي عنه قاسم أمين هو المجتمع الانفصالي. وهو في محاماته عنه يذهب إلى حد اعتباره تطبيقاً أمثل للشريعة الإسلامية: «أيمكن في هذه الظروف الموافقة على التقريب بين الرجل والمرأة دون خطر على هدوء الأُسر وعلى أخلاق المجتمع؟ إن ديننا يُجيب على ذلك السؤال بلا. وقد أوصى بأن يكون للرجال مجتمعهم الذي لا تدخله امرأة واحدة، وأن يجتمع النساء دون أن يقبل بينهن رجل واحد. لقد أراد بذلك حماية الرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف، والقضاء الجذري على مصدر الشر»[١٧]. والعجب أيضاً ـ وهنا يتجلى منطق المنافحة على أنه منطق مماحكة ـ أن قاسم أمين يعتبر أن المجتمع الانفصالي الذي يعزل النساء وكأنهن كائنات من نوع خاص ويحجر عليهن هو مجتمع مساواة تامة بين الرجل والمرأة، لأن تحريم الاختلاط يقع على الرجال وقوعه على النساء: «لما كان محرماً علينا، نحن الرجال، أن ندخل إلى مجتمع النساء، فيبدو لي من الطبيعي أن يقع نفس التحريم على نسائنا، وإنني أكرر من وجهة النظر هذه أن وضع الرجل هنا مشابه لوضع المرأة تماماً»[١٨]. ويضيف قاسم أمين، للحال، جامعاً هذه المرة بين السفسطة والكلبية: «ورغم ذلك فإن أحداً من الأوروبيين لم تحركه طيبة قلبه إلى أن

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٩ـ ٢٩٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٣. وبالمناسبة، وبدون أن ندخل في مناقشة، سنلاحظ أن دعوى قاسم أمين هذه، التي تؤمثل المجتمع الانفصالي وتضعه فوق النقد من خلال نسبته إلى الدين، تتناقض روحاً ومعنى مع واحدة من أجمل آيات القرآن: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا».

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

يرثي لوضعنا، نحن الرجال، ولهذه الحياة التعيسة التي نعيشها. ويمكن أن تكتب عبارات من هذا النوع: 'الرجال في الشرق عبيد لنسائهم. فهؤلاء يغلقن عليهم في الدور، وحين يخرجن لزيارة صديقاتهن يمنعنهم من متابعتهن، والرجال مبعدون عن جميع مجتمعات النساء'. نعم، يمكن أن يكتب كل ذلك دون افتئات على الحقيقة أكثر مما حدث حتى الآن»[١٩].

وعملاً بالقاعدة التي تقول إن خير دفاع هو الهجوم، فإن قاسم أمين لا يكتفي بكيل الثناء للمجتمع الانفصالي وبإحاطته بهالة الدين، بل يشن هجوماً مقذعاً على مجتمع الاختلاط الأوروبي باعتباره معارضاً له معارضة الرذيلة للفضيلة: «على نقيض العادات الأوروبية التي يبدو أنها خلقت لنشر المتعة على الأرض.. تبدو عاداتنا نحن مستلهمة من الفضيلة.. إننا نحس جميعاً أن لنا نظاماً يرسخ من الاتحاد بين الزوجين، فلا نعرف نساء غير نسائنا، كما لا تعرف زوجاتنا رجالاً غيرنا. وهذا ما يجعلنا أزواجاً متفاهمين ما دمنا نملك أقل قدر من حسن الطباع. لا شيء يعكر هدوء حياتنا الزوجية، وإذا حدث توافق بقي إلى الأبد. أما الإغراء أو الإغواء الخارجي فإنه لا يصل إلينا. وتلك حقيقة يجب أن ينتهي الأمر بالأوروبيين إلى الاعتراف بها»[٢٠]. ويضرب قاسم أمين هنا على وتر حساس، وتر الشرف الجنسي، ويدمغ حياة الأوروبيين بالتحلل الخلقي وبالتفريط في الأعراض، ولا يترفع حتى عن استخدام بعض الصور المبتذلة كتلك الصورة الفالوقراطية التي تساوي في الرمزية الجنسية بين المرأة وبين القلعة المحصنة التي قدرها السقوط مع ذلك: «إنني أعرف أنه يجب تكوين رأي سليم في الجنس اللطيف، وأن النساء اللاتي يعرفن إبداء جمالهن يعرفن كذلك الدفاع عن أنفسهن. غير أننا لا نصادف كل يوم قلاعاً حصينة، فبعد المعارك الكبرى تدق ساعة الاستسلام. المسألة مسألة صبر و'استراتيجية وتكتيك'، ثم أنه حيث يفشل محارب ينتصر آخر أكثر مهارة منه. فالمهم هو البحث عن الظروف الملائمة للنجاح والانطلاق في الهجوم الحاسم في اللحظة المناسبة، لا قبلها ولا بعدها. ويجب أن نعترف بأن عادات بعض الطبقات الأوروبية قد ساهمت، كما لو كان ذلك عن قصد، في زيادة الفرص التي تيسر السقوط: النزهات الخلوية الفردية فوق العشب الحاني، شواطئ الاستحمام التي ترتدي فيها المرأة ثوباً لاصقاً بجسدها ويشي بكل المفاتن الخبيئة، ثم

---

(١٩) الموضع نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

تترك نفسها طيعة بين يدي صديق يعلمها السباحة، والوجبات الشهية التي يحل فيها النبيذ عقدة اللسان ويتيح للأقدام أن تمرح في يسر تحت المائدة، ثم حفلات الرقص التي تأتي إليها النساء في ثياب عارية الأكتاف تشيع عطوراً تسكر، ثم يستسلمن لعناق فارسهن في دوامة الرقص. إنني أعلم أن كل هذا ممتع، وأنه لكي لا يحبه المرء يجب ألا يكون رجلاً، وأضيف: وخاصة ألا يكون زوجاً»[(٢١)].

لقد حرر قاسم أمين رده على الدوق داركور بين أواخر عام ١٨٩٣ ومطالع عام ١٨٩٤. ولكن لم تمض سنوات ثلاث حتى كان بدأ العمل في تحرير كتابه «**تحرير المرأة**»[(٢٢)]. **وقد جاءت الأفكار المتضمَّنة في هذا الكتاب مضادة لتلك التي وردت في كتاب «المصريون» إلى حد يصعب معه على المرء أن يصدق أن كاتبهما شخص واحد**[(٢٣)]. وهذا التناقض نحا إلى مزيد من الجذرية عندما أصدر قاسم أمين كتابه

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ـ ٢٩٤.

(٢٢) «**تحرير المرأة**» صدر كما هو معروف في منتصف عام ١٨٩٩. ولكننا نملك دليلاً قاطعاً على أن فصولاً بتمامها منه كانت منجزة منذ عام ١٨٩٧، إذ تقول درية شفيق في الكتاب الذي وضعته مع إبراهيم عبده عن «**تطور النهضة النسائية في مصر**»: «أما الأمور التي عالجها الشيخ محمد عبده من الناحية الدينية، فيما يختص بحقوق المرأة فقد تناولها قاسم أمين بالبحث من الناحية الاجتماعية. وقد وجدت آراء قاسم أمين تأييداً تاماً عند الشيخ محمد عبده. وحدث في سنة ١٨٩٧م أن اجتمع الأستاذ الإمام وسعد باشا زغلول ولطفي السيد وقاسم أمين في جنيف، وأخذ الأخير يتلو على الإمام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة فكان يوافق على ما فيها. وقيل إن بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه».

(٢٣) من هنا وجدت النظرية التي تقول إن كاتب «**تحرير المرأة**» أو بعض فصوله ليس قاسم أمين، بل محمد عبده. وقد أخذ محمد عمارة بهذه النظرية ليبرر التناقض الهائل في الموقف بين كتاب «**المصريون**» وكتاب «**تحرير المرأة**». ونحن لا ننكر احتمال أن يكون لمحمد عبده يد في تحرير الفصول الفقهية من كتاب «**تحرير المرأة**»، ولكننا لا نرى أن ذلك كافٍ لتبرير تناقض هذا الكتاب مع كتاب «**المصريون**». فالعلاقة بين قاسم أمين ومحمد عبده لا تعود إلى الأعوام ١٨٩٤ـ ١٨٩٨ ليقال إن تأثير محمد عبده هو الذي حمل قاسم أمين على تبديل مواقفه من وضع المرأة المصرية، بل بدأ قاسم أمين تتلمذه على محمد عبده قبل ذلك بكثير، وعلى وجه التحديد منذ أن كان طالباً في مدرسة الحقوق التي تخرج منها سنة ١٨٨١. وقد تجددت صلات قاسم أمين بمحمد عبده واتخذت شكلاً مباشراً وشخصياً عندما استقر المقام بمحمد عبده وبالأفغاني في باريس سنة ١٨٨٣ حيث أصدرا مجلة «**العروة الوثقى**». وفي تلك الفترة تحديداً عمل قاسم أمين، الذي كان ذهب إلى فرنسا في بعثة دراسية (١٨٨١ـ ١٨٨٥)، مترجماً خاصاً لمحمد عبده. فكيف يمكن القول مع محمد عمارة، والحال هذه، إن تأثير محمد عبده أو تدخله المباشر، هو السبب في ارتداد قاسم أمين عن الأفكار التي عرضها في رده على الدوق =

الثالث «**المرأة الجديدة**». وآية ذلك أن خطاب قاسم أمين تحول من المنافحة إلى النقد كما تقدم البيان. فقاسم أمين لا يكتب هذه المرة بلغة الآخر وبرسم الآخر، ولا حاجة به بالتالي إلى إخفاء الجرح النرجسي أو إنكاره أو الدفاع عن النفس بوساطة الهجوم. فالمطلوب الآن ليس ستر الواقع، بل فضحه وتعريته، تمهيداً لتغييره. وبالمقابلة مع الخطاب المؤمثل لكتاب **المصريون**»، كان من المحتم أن يضع قاسم أمين نفسه في «**تحرير المرأة**» في مدرسة الواقعية النقدية: الواقعية لرؤية الأشياء (الجرح) على حقيقتها، والنقدية لتغيير واقع الأشياء (وشفاء الجرح). وحتى نقيس مدى الانقلاب في الموقف وفي استراتيجية الكتابة سنلاحظ أن قاسم أمين لم يكتف بأن «يكتشف»، مع واقعة تأخر المجتمع المصري، واقعة قمع المرأة المصرية، بل سيقيم أيضاً بين الواقعتين علاقة معلول بعلة. فقاسم أمين، مثله مثل جميع النهضويين، كان يبحث، كالخيميائيين، عن «سر» التقدم والتخلف، أي عن «السر» الذي قلب تقدم مصر والعرب والشرق والمسلمين تأخراً، وعن «كلمة السر» التي من شأنها، كالعتلة، أن تقلب الموقف رأساً على عقب أو تعيده بالأحرى إلى نصابه. وذلك هو السر في أن كتاباً غير ذي شأن لكاتب غير ذي شأن، ونعني «**سر تقدم الإنجليز السكسونيين**» للفرنسي إدمون ديمولان الذي نقله إلى العربية أحمد فتحي زغلول، عُدَّ في حينه كتاب الوسادة لكل مفكر معني بالإشكالية النهضوية. وقد خيل إلى قاسم أمين أنه اهتدى هو الآخر، وربما دون الآخرين، إلى «السر»: **فعلّة انحطاط مصر والعرب والمسلمين والشرق هي انحطاط المرأة**، ومن ثم فإن «تحرير المرأة» هو «سمسم» مغارة العصر، إذ به يكون المخرج من التأخر والمدخل إلى التقدم.

وهكذا لا يكون قاسم أمين انتقل من العكس إلى العكس أفقياً فحسب، بل رأسياً أيضاً. فهو لن يقرأ من الآن فصاعداً واقع المرأة في المجتمع المصري على أنه واقع انحطاطي يدعو إلى الخجل لا إلى التفاخر، فحسب، بل سيعتبر أن انحطاط المرأة المصرية يلخص ويكثف في ذاته كل انحطاط المجتمع المصري: فهو في آن واحد الجامد والعامل في هذا الانحطاط، التعبير والتعليل، الظاهرة والسبب، العَرَض الأكثر

= داركور؟ فحتى عندما كتب هذا الرد، كان مضى على بدء تتلمذه على محمد عبده زهاء خمسة عشر عاماً. والحق إن سر التناقض في موقف قاسم أمين لا يمكن الاهتداء إليه إلا إذا أخذنا في اعتبارنا الجملة التي يقول فيها: «حين قرأت كتاب دوق داركور مرضت عشرة أيام»، وهي الجملة التي تضعنا على تماس مباشر مع ما أسميناه «الجرح الأنتروبولوجي».

تركيزاً والجرثومة الأشد سمية.

فإذا انتقلنا الآن إلى تفصيل هذا الانقلاب في الموقف وفي استراتيجية الكتابة، وجدنا قاسم أمين نفسه يتولى الرد، في الصفحة الأولى من مقدمة كتابه عن «**تحرير المرأة**»، على الموقف الإنكاري الذي «يعاند الحق» وينكر نقائص الذات ويدعي الكمال وينفي بالتالي الحاجة إلى التغيير: «وما نحن فيه اليوم ليس في الطاقة البشرية تغييره في الحال. وليس من العار علينا أننا وجدنا في مثل هذه الحالة، لأن كل عصر لا يسأل إلا عن عمله. وإنما العار في أن نظن في أنفسنا الكمال، وننكر نقائصنا، وندعي أن عوائدنا هي أحسن العوائد في كل زمان ومكان، وأن نعاند الحق، وهو واحد، لا يحتاج في تقريره إلى تصديق منابه، وكل ما نفعله لإنكاره لا يؤثر فيه بشيء وإنما يؤثر فينا أثر الباطل في أهله، ويقوم حجاباً بيننا وبين إصلاح أنفسنا، إذ لا يمكن لأمة أن تقوم بإصلاح ما إلا إذا شعرت شعوراً حقيقياً بالحاجة إليه»[٢٤].

إن هذا النص المدهش، الذي يؤكد ضمن جملة أمور أخرى صدق تحليلنا لما أسميناه بالموقف الإنكاري فيما يتعلق بالجرح النرجسي، هو أدخل في باب النقد الذاتي منه في باب النقد الغيري. فقاسم أمين لا يحاكم هنا الآخرين بقدر ما يحاكم ذاته على الموقف الذي وقفه من شرط المرأة المصرية في رده على الدوق داركور. وليس من قبيل الصدفة أن يتحدث عن «العار». فالعار قرين دائم للجرح النرجسي، ولولاه لما كان الجرح جرحاً. ويوم مرض قاسم أمين عشرة أيام على إثر قراءته كتاب الدوق داركور، فذلك لأنه حسب يومها أن العار هو افتضاح أمر الجرح. ولكنه هاهو ذا يكتشف، بعد ثلاثة أعوام، أن العار هو عار الموقف الذي وقفه يوم بنى رده على إنكار الواقع ومعاندة الحق. فالعار الأول، على جارحيته للذات، عار ضروري ومفيد تاريخياً، إذ من شأنه أن يشعر الأمة بالحاجة إلى إصلاح حالها. أما العار الثاني، عار إنكار الواقع، أو إذا شئنا عار إنكار العار، فهو، على مسايرته لكبرياء الذات، لا يشفي جرحها بل يديمه ويجعله مزمناً.

وعلاوة على كونه عديم الفاعلية من حيث القدرة الإبرائية، فإنه ضار تاريخياً لأنه يقوم حجاباً بين الذات والواقع، ويشلها عن إصلاح ذاتها وواقعها. وبعبارة أخرى، إن العار الأول عار نهضوي لأنه إذ يسمّي الانحطاط يوجد الحاجة التاريخية إلى القطيعة

(٢٤) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٩ـ ١٠.

معه ويتيح بالتالي إمكانية لأم الجرح، أما العار الذي فانحطاطي لأنه إذ ينكر الانحطاط يحجب ضرورة التغيير التاريخي ولا يتيح بالتالي من فرصة لالتئام شفتي الجرح إلا على باطل، أي على القيح والصديد.

إن انتقال قاسم أمين من طور المنافحة إلى طور النقد، وتلك هي ولادته الحقيقية ككاتب نهضوي، يقدم لنا مثالاً نادراً وأخاذاً على انقلاب في استراتيجية الكتابة من الموقف **المَرَضي** إلى الموقف **الصحي**. فكما في جميع الاستجابات العصابية لم يبن قاسم أمين رده على الدوق داركور، فيما يتصل بقضية المرأة على الأقل، إلا على **الإنكار**، أما في **«تحرير المرأة»** فقد تقيد، كما في جميع الاستجابات السوية، بمبدأ **الواقع**. ولا **نحسبَنْ** أن هذا التحول تم بين ليلة وضحاها. وبدون مغالبة للذات وللمرض. بل، وكما في جميع حالات الشفاء النفسي، جاء ذلك التحول تتويجاً لصراع مرير ومديد تمكن في نهايته الواقع من فرض نفسه ومن هزم الهذاء. ولنترك لقاسم أمين أن يحدثنا في التمهيد الذي قدَّم به لكتابه عن **«تحرير المرأة»** عن مخاض «الحقيقة» هذا: «إنني أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معي في حالة النساء المصريات، وأنا على يقين من أنه يصل وحده إلى النتيجة التي وصلت إليها، وهي: ضرورة الإصلاح فيها. هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدة طويلة كنت في خلالها أقلّبها وأمتحنها وأحللها حتى إذا تجردت عن كل ما يختلط بها من الحظ استولت على مكان عظيم من موضع الفكر مني، وزاحمت غيرها، وتغلبت عليه، وصارت تشغلني بورودها، وتنبهني إلى مزاياها، وتذكرني بالحاجة إليها، فرأيت أن لا مناص من إبرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكر. ومن أحكم الأشياء التي يدور عليها تقدم النوع الإنساني ويؤكد حسن مستقبله هذه القوة الغريبة التي تدفع الإنسان إلى نشر كل فكرة علمية أو أدبية متى وصلت إلى غاية نموها الطبيعي في عقله وأعتقد أنها تساعد على تقدم أبناء جنسه، ولو تيقن حصول الضرر لشخصه من نشرها. تلك قوة يدرك سلطانها من وجد في نفسه شيئاً منها، يشعر أنه إن لم يسابقها إلى ما تندفع إليه وهم يستنجد بقية قواه لمعاونتها على استكمال ما تهيأت له غالبته إن غالبها وقاومته إن قاومها وقهرته إن عمل في قهرها، وظهرت في غير ما يحب من مظاهرها. كأنها الغاز المحبوس لا يكتم بالضغط، ولكن الضغط يحدث فيه فرقعة قد تأتي على هلاك ما حواه»[٢٥].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١.

نحن إذن أمام عودة حقيقية للمكبوت بالمعنى الذي تحدث عنه فرويد. ولا ندري ما هو عامل هذه العودة. وربما كان زواجه في عام ١٨٩٤ من زينب، ابنة أمير البحر التركي أمين توفيق، التي «كانت أشرفت على تربيتها، في طفولتها وصباها، مربية إنكليزية»[٢٦]. ومما يعزز هذا الاحتمال أن قاسم أمين كرّس عدة خاطرات من تلك التي سطرها في مفكرته الخاصة ـ والتي لم تكن برسم النشر المباشر ـ للحب بمعناه الفردي والوجداني، كما أشار إشارة واضحة، في إهداء كتابه «**المرأة الجديدة**» إلى سعد زغلول، إلى الدور الكبير الذي لعبته زوجته في وجدانه بقوله: «إلى صديقي سعد زغلول. فيك وجدت قلباً يحب، وعقلاً يفتكر، وإرادة تعمل. أنت مثلت إليَّ المودة في أكمل أشكالها، فأدركت أن الحياة ليست كلها شقاء، وأن فيها ساعات حلوة لمن يعرف قيمتها. من هذا أمكنني أن أحكم أن هذه المودة تمنح ساعات أحلى إذا كانت بين رجل وزوجته. ذلك هو سر السعادة الذي رفعت صوتي لأعلنه لأبناء وطني رجالاً ونساء»[٢٧]. ومهما يكن من أمر فإن الشاهد المأخوذ من تمهيد «**تحرير المرأة**» يقطع بأن نسوية قاسم أمين، التي شرعت بالتفتح في الفترة الفاصلة ما بين تحريره كتابه الأول «**المصريون**» وكتابه الثاني «**تحرير المرأة**» لم تكن مدخولة عليه كما يذهب إلى ذلك حتى جامع أعماله في مقدمته لها. وصحيح أنه وجد منذ مطالع القرن من قال إن محمد عبده، أو حتى قلمه المباشر، كان هو وراء تحرير «**تحرير المرأة**». بل صحيح أن بعض خصومه السياسيين ادعى أن من أمر بوضع الكتاب هو اللورد كرومر نفسه أو كذلك الأميرة نازلي، حفيدة إبراهيم باشا وابنة فاضل باشا الذي لقب بـ«أبي الأحرار» لأنه كان من المطالبين بالدستور على عهد السلطان عبد المجيد. لكننا في الوقت الذي لا ننكر فيه احتمال تأثيرات خارجية من هذا القبيل، نجزم على العكس بأن نسوية قاسم أمين في «**تحرير المرأة**» كانت نتيجة لأزمة وجدانية ولاعتمال داخلي في شعوره ولاشعوره معاً. وقد استمر هذا الاعتمال حتى بعد الانتهاء من كتابه «**تحرير المرأة**»، والدليل على ذلك أن نسوية قاسم أمين أصابت حظاً أكبر من التطور والنضج والجذرية في كتابه «**المرأة الجديدة**»، وهو كتاب لا يشكك احد في أنه هو كاتبه من السطر الأول فيه إلى

(٢٦) من تقديم محمد عمارة **للأعمال الكاملة**، الجزء الاول، ص ٢٥

(٢٧) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ١١٧. وهذا الإهداء ينطوي بحد ذاته على جرأة أدبية تستحق التنويه. ففي زمن كان فيه ذكر لفظ «الزوجة» يعد عورة، لم يتهيب قاسم أمين من الإلماع إلى دور زوجته حتى وهو يهدي كتابه إلى زعيم له شخصيته العمومية مثل سعد زغلول.

السطر الأخير. وإذا لم نأخذ في اعتبارنا الأزمة الداخلية، أزمة مخاض «الحقيقة» التي عاشها قاسم أمين على شكل عودة للمكبوت، فلن نفهم أن يكون قاسم أمين قد خصص القسم الأعظم من كتابه **«تحرير المرأة»** لنقض الآراء التي كان قد حامى عنها في كتابه **«المصريون»** وأن يكون حذا نفسه حذو النعل للنعل ـ ولكن في الاتجاه المعاكس ـ في أمور الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق، وهي المحاور الثلاثة التي دارت عليها منافحته في رده على الدوق داركور. فالمرأة المصرية التي قيل لنا في **«المصريون»** إنها تملك حرية الخروج من دارها ساعة تشاء وأنى تشاء لتتنزه أو لتبتاع أو حتى لتسافر بمفردها، مما يطعن في صحة قول الدوق داركور أن «المرأة في مصر حبيسة الدار» تتكشف في **«حرية المرأة»** عن أنها ليست حبيسة الدار فحسب، بل محجور عليها ومقطوعة عن العالم الحي: «إن الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيقة فلا ترى ولا تسمع ولا تعرف إلا ما يقع فيها من سفاسف الحوادث ويحول بينها وبين العالم الحي، وهو عالم الفكر والحركة والعمل»، مما «يوقف نموها» و«يرجعها القهقرى» ويقضي عليها بطفالة مزمنة، و«انحطاط تدريجي في قواها العقلية والأدبية»[٢٨]. وبعد أن كان قيل لنا إن النساء المصريات يملكن «حرية السلوك المطلقة»، تطالعنا في **«تحرير المرأة»** صورة مخزية لحجز الحرية وللحكم بالإعدام على الطاقة الحيوية للجنس المؤنث:

«نرى في المرأة عندنا من الاستعداد الطبيعي ما يؤهلها لأن تكون مساوية لغيرها من الأمم الأخرى، لكنها اليوم في حالة انحطاط شديد، وليس لذلك سبب آخر غير كوننا جردناها من العقل والشعور وهضمنا حقوقها المقررة لها وبخسناها قيمتها.

«وقد جرنا حبنا لحجاب النساء إلى إفساد صحتهن، فألزمناهن القعود في المساكن وحرمناهن الهواء والشمس وسائر أنواع الرياضة البدنية والعقلية.

«ليس فينا من لا يعرف أن من النساء من لا يفارقن بيوتهن لا ليلاً ولا نهاراً، بل يلازمنها، ولا يرين لهن شريكاً في الوجود إلا جارية أو خادمة أو زائرة تجيئها لحظات من الزمن وتنصرف عنها، ولا يرين أزواجهن إلا عند النوم.

«ليس فينا من لا يعرف أن نساء كثيرة فقدن صحتهن في هذه المعيشة المنحطة وفي هذا السجن المؤبد، وأنهن عشن عليلات الجسم والروح ولم يذقن شيئاً من لذة هذه

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

الحياة الدنيا.

«لذلك كان أغلب نسائنا مصاباً بالتشحم وفقر الدم، ومتى وَلَدت المرأة مرة تداعت بنيتها وذبل جسمها وظهرت عجوزاً وهي في ريعان شبابها. كل ذلك منشأه خوف الرجال من الإخلال بالعفة»[٢٩].

أما تعدد الزوجات الذي كان قُدِّم لنا على أنه تشريع حكيم لأنه، على شره، يدرأ شروراً أدهى وأخطر، فإنه يصبح في «**تحرير المرأة**» عنواناً للمجتمعات التي تكنّ «احتقاراً شديداً للمرأة»، ودليلاً على أن الرجل الممارس له لم يرتق «من أدنى درجاته من الحيوانية إلى ما أعد له من الكمال الإنساني»[٣٠]. وبدلاً من أن يكون تعدد الزوجات حلاًّلاً للمشكلات الاجتماعية (الأمهات المطلقات، الأطفال الطبيعيين)، يمسي مولِّداً لها: فهو عامل «شقاق وخصام» و«فساد في العائلات» ومسبِّب لـ «قيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة». وفيما خلا بعض الحالات الاستثنائية النادرة فإنه لا يعدو أن يكون «حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، وهو علاقة تدل على فساد الأخلاق واختلال الحواس وشره في طلب اللذائذ»[٣١]. وعلى حين أن أوروبا كانت مدعوة إلى أخذ «الدروس النافعة» من تطبيق المجتمع الإسلامي لتعدد الزوجات، فإن المجتمع المصري يمسي في «**تحرير المرأة**» مدعواً إلى تحظير تعدد الزوجات لأن مضاره أكثر بكثير من فوائده، وذلك إلى حد لا يتردد معه قاسم أمين أن يفتي بأنه يجوز «للحاكم، رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة»[٣٢].

وكذلك الشأن في الطلاق. فبعد أن كان قاسم أمين ركز كل منافحته على ضرورة عدم تقييد هذا الحق، معلناً أنه لا يفهم «أن يقيم الإنسان دعوى ليحصل على الطلاق»، فإن كل نقده في «**تحرير المرأة**» يتركز على وجوب تقييد هذا الحق، معلناً بالحرف الواحد، وبعبارة تنقض سابقتها لفظاً بلفظ: «لا يمكنني أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة، لمجرد التلفظ بها»[٣٣]. بل إنه يختم الفصل عن «الطلاق» بتقديم مشروع قانون يشترط

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

تسبيق الطلاق بتحكيم حكمين وبنصيحة قاض وبفاصل زمني للتروي، وينص في مادته الخامسة والأخيرة على أنه «لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية»(٣٤).

وبدون أن ندخل في تحليل مضموني لكتاب **«المرأة الجديدة»**، فإننا سنكرر القول بأن مواقف قاسم أمين من هذه القضايا ما ونت تتجذر. ففيما يخص الحجاب مثلاً لم تكن نسوية قاسم أمين في **«تحرير المرأة»** قد مضت به إلى أبعد من المطالبة باستبدال الحجاب السائد بـ «الحجاب الشرعي»: «ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها، غير أني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا، لما عرض عليهم من حب المغالاة في الاحتياط، والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالأحكام، حتى تجاوروا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة. والذي أراه في هذا الموضوع هو أن الغربيين قد غلوا في إباحة التكشف للنساء إلى درجة يصعب معها أن تتصون المرأة من التعرض لمثارات الشهوة وما لا ترضاه عاطفة الحياء، وقد تغالينا نحن في طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيرنا المرأة أداة من الأدوات أو متاعاً من المقتنيات وحرمناها من كل المزايا العقلية والأدبية التي أعدت لها بمقتضى الفطرة الإنسانية. وبين هذين الطرفين وسط سنبينه ـ هو الحجاب الشرعي ـ وهو الذي أدعو إليه»(٣٥). ولكنه في **«المرأة الجديدة»** لا يتردد في أن يقول إن الحجاب، حتى في شكله الشرعي، يمنع المرأة من الحياة: «المرأة التي تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤. هذا ويورد قاسم أمين إحصائية بعدد حالات الطلاق في مدينة القاهرة خلال ثمانية أعوام ما بين ١٢٩٨ و ١٣٠٦هـ يتبين منها أن «كل أربع زوجات يطلق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط»، وذلك لأن «أمة كأمتنا بلغ أمرها من فساد الأخلاق والطيش إلى حد أن الرجل يحلف بالطلاق وهو يأكل ويشرب ويمشي ويضحك ويتشاجر ويسكر، وامرأته جالسة في بيتها لا تعلم شيئاً مما جرى في الخارج بينه وبين غيره» (ص ١٠٥).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣. وبالمناسبة، إن لم يكن بد من الكلام عن تأثير محمد عبده، فلنقل إنه يتجلى في هذه «الوسطية» تحديداً. فليس محمد عبده وراء انقلاب قاسم أمين الفكري واعتناقه للنسوية، بل هو على العكس وراء عدم اندفاع قاسم أمين في النسوية وحرصه على الالتزام بـ «الحدود الشرعية».

ولا تتكلم إلا بمشقة، تعدّ رقيقة، لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من قماش إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنساني الطبيعي في نظر كل رجل ما عدا سيدها ومولاها»[36]. بل إنه لا يحجم عن تشبيه الحجاب بالكفن. مقتبساً هذه الصورة عن الكاتب الهندي المسلم الأمير علي القاضي. ويدعو، في بادرة عنفية يقلّ مثيلها في كتاباته، إلى تمزيقه بلا قيد أو شرط: «فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره»[37]، ويختم آخر فصول «**المرأة الجديدة**» بحكم أنتروبولوجي لا يخلو من تبسيط ومن أحادية بُعد: «إن حجاب النساء هو سبب انحطاط الشرق، وإن عدم الحجاب هو السر في تقدم الغرب»[38].

وأمام السيل الجارف للمكبوت العائد تتداعى وتنهار، كما السدود، جميع الدفاعات عن التمامية النرجسية، ويتعرى الجرح الأنتروبولوجي حتى من ضماداته.

وهكذا تنهار لا الدفاعات الإنكارية التي نصبت في «**المصريون**» فحسب، بل كذلك الدفاعات الإثباتية التي نصبت بقدر أكبر من المعقولية والواقعية في «**تحرير المرأة**».

ينهار الدفاع الذي يتخذ من «الأغراب» ركيزة إسقاطية ليعزو إليهم أصل العادات «الدخيلة» التي بات مطلوباً، بحكم فواتها التاريخي، الانعتاق من إسارها، كما في قول قاسم أمين وهو لا يزال في طور «**تحرير المرأة**»: «الحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية، لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده»[39].

وينهار الدفاع الذي يعزز سابقه باحتجاجه بالطلاق بين النظرية والممارسة، أي بإقامته بينهما علاقة انقطاع لا علاقة اتصال، وبأمْثَلته الأصول وتجريمه ـ إلى جانب الأغراب ـ الفروع، وذلك كما في قول صاحب «**تحرير المرأة**» أيضاً. «لو كان لدينا سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة اليوم في مقدمة نساء الدنيا. فقد سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيص الانحطاط عند جميع الأمم، وخوّلها كل حقوق

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل. . . ولكن واأسفاه! قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا. . . أساء حكامها في التصرف، وبالغوا في اتباع أهوائهم واللعب بشؤون الرعية، بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة. . . وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها»(٤٠).

وينهار أخيراً الدفاع الذي يسبغ الشرعية على الجديد ويحصِّنه ضد النقد والتجريح بتأويله على أنه عودة إلى النبع وإلى السلف الصالح: «كل من تجرد من التعصب وحب التمسك بالعوائد القديمة لا بد أن ينشرح صدره. . ويرى من نفسه وجوب الإصغاء إلى مقالهم [رجال الجديد] والنظر في مطالبهم، فلا يستهجنها لأول وهلة، ولا يرميهم بالتفرنج في آرائهم قبل البحث فيها، بل يزنها بميزان العقل والشرع، ومتى ثبت له أن هذا التغيير الذي نطلبه ليس إلا رجوعاً في الحقيقة إلى أصول الدين وعوائد المسلمين السابقين وأنه إصلاح يقضي به العقل السليم، لا يتأخر عن مساعدتهم على تأييدها»(٤١).

جميع هذه الدفاعات، التي كان لجميع مفكري عصر النهضة على اختلاف منازعهم إسهام في نصبها، تنهار في **«المرأة الجديدة»** لتخلي مكانها لنزعة نسوية أكثر جذرية في قطيعتها مع الماضي وفي تحميلها إياه قسطه من المسؤولية عن المظهر الأكثر تركزاً لانحطاط الحاضر كما يتجسد في انحطاط المرأة الشرقية. وبدون أن يدخل قاسم أمين في صدام مباشر مع العقيدة الدينية، فإن استراتيجية خطابه النسوي لا تعود قائمة في **«المرأة الجديدة»** على ما كانت قامت عليه في **«تحرير المرأة»** انطلاقاً من المصادرة القائلة إن «الوضع الذي أعطاه الإسلام للمرأة هو أكثر تميزاً مما نتمناه». صحيح أن جرأة النقد لا تصل إلى حد تناول الأصول، ولكن «كبش الفداء» الذي يمثله «الأغراب» «والفروع» يختفي هو الآخر من فضاء الخطاب. وهكذا يصدر مؤلف **«المرأة الجديدة»**

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥ـ ١٦.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

هذا الحكم التعميمي: «لا أظن أن القارئ المنصف يختلف معي في الرأي إن قلت: إن المرأة في نظر المسلمين، على الجملة، ليست إنساناً تاماً، وأن الرجل منهم يعتبر أن له حق السيادة عليها، ويجري في معاملته لها على هذا الاعتقاد»[٤٢]. وإن كان استبدال لفظ «الإسلام» بلفظ «المسلمين» يخفف هنا من وطأة النقد ويقيد التعميم، فإن مؤلف **«المرأة الجديدة»** لا يتهيب في نص تالٍ من رفع هذا التقييد وتعميم النقد ليشمل لا «المسلمين» بل «المدنية الإسلامية» ذاتها: «ومتى تقرر أن المدنية الإسلامية القديمة هي غير ما هو راسخ في مخيلة الكتاب الذين وصفوها بما يحبون أن تكون عليه، لا بما كانت في الحقيقة عليه، وثبت أنها ناقصة من وجوه كثيرة، فسيان عندنا بعد ذلك أن احتجاب المرأة كان من أصولها أو لم يكن. وسواء صح أن النساء في أزمان خلافة بغداد أو الأندلس كن يحضرن مجالس الرجال أو لم يصح، فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليق استعمالها في عصرنا. ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها، فليس خطؤها في ذلك أكبر من خطئها في كثير من الأمور الأخرى»[٤٣].

وخلافاً للتكتيك الإصلاحي الذي يؤمثل الماضي حتى ينقد باسمه بمزيد من الجرأة والجذرية انحطاط الحاضر، فإن قاسم أمين يبدو مصراً في الصفحات الأخيرة من كتابه الأخير على أن ينزع عن الجرح النرجسي ورقة التوت الماضوية هذه، فيلقي في وجوه خصومه بالقفاز متحدياً إياهم أن يجدوا له في «المدنية الإسلامية القديمة» أي مرتكز لنسوية العصر الجديد: «هذه مسألة تحديد حقوق المرأة وتربيتها قد اجتهدت كثيراً في أن أقف على رأي علماء المسلمين فيها، من المتقدمين أو المتأخرين، فما وجدت شيئاً... فإن كان من يقول: إني قليل الاطلاع على ما كتبه المسلمون، قصير الباع في علومهم، فأنا لا أجادله في هذا، وإنما يسرني ويملأ قلبي بهجة أن أرى كتاباً إسلامياً، قديماً أو جديداً، يحتوي على حقوق المرأة وما يجب عليها من حيث هي امرأة وزوجة وأم وفرد من أمة، فإن جاءني من يزعم قلة اطلاعي وقصر باعي بكتاب مثل هذا أثقلته حمداً وشكراً»[٤٤].

وهكذا، وبعد أن كان رسم في **«المصريون»** صورة زاهية للحضارة العربية

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

الإسلامية نظريةً وممارسة، وبعد أن كان دان في «**تحرير المرأة**» ممارسة هذه الحضارة المفارقة لنظريتها، فإنه ينصرف في «**المرأة الجديدة**» إلى تجريد هذه الحضارة من أغلب محاسنها في النظرية والممارسة معاً، وإلى إحصاء مثالبها لا في الميدان النسوي وحده، بل في كل ميدان. فهو يعيب على هذه الحضارة، في جملة ما يعيبها عليه، إنها لم تعرف النظام السياسي المقنن الذي من شأنه أن يحد من اعتساف الحاكم وأن يردعه وعماله عن أن «يجروا في إدارتهم على حسب إرادتهم»[٤٥]. ويطعن في التخريج الديموقراطي لمبدأ المبايعة فيؤكد أن «هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هي سلطة لفظية، أما في الحقيقة فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»[٤٦].

وينكر حتى أن تكون الحضارة العربية الإسلامية قننت العدالة أو عرفت قانوناً للعقوبات: «وأغرب من هذا أن أمراء المسلمين وفقهاءهم لم يفكروا في وضع قانون يبين الأعمال التي وجدوا أنها تستحق العقاب ويحددوا العقوبات عليها. بل تركوا حق التعذير إلى الحاكم يتصرف فيه كيف يشاء، مع أن بيان الجرائم وعقابها هو من أوليات أصول العدالة»[٤٧]. وتذهب به الجرأة في التجريح إلى حد عقد مقارنة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية ليعقد للثانية إزار التفوق على الأولى: «ومن الغريب أن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة اليونانية من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها»[٤٨].

ويمضي في التجريح الأنتروبولوجي للذات إلى حد قلب المفاخر إلى مثالب، ومن هذا القبيل كلامه عن ابن خلدون ومقدمته: «ولست محتاجاً أن أقول إنهم (المسلمين) ما كانوا يعرفون شيئاً من العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإن هذه العلوم

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦. وهذا مع أنه كان تحدث في «**المصريون**» عن «تنظيم سياسي إسلامي» (الجزء الأول، ص ٣١٩) ما عرف المسلمون العظمة إلا في ظله وما انحطوا إلا يوم حرجوا عليه.

(٤٦) الموضع نفسه.

(٤٧) الموضع نفسه.

(٤٨) الموضع نفسه.

حديثة العهد، وإذا أراد مكابر أن يتحقق من ذلك فما عليه إلا أن يتصفح مقدمة ابن خلدون، وهو الكتاب الفرد الذي وضع في الأصول الاجتماعية عند المسلمين، يرى أن الأصول التي اعتمد عليها لا يخلو معظمها من الخطأ، ويندهش على الخصوص عندما يرى أن هذا الكتاب الذي وضع للبحث في المسائل الاجتماعية لم تذكر فيه كلمة واحدة في العائلة التي هي أساس كل هيئة اجتماعية»[٤٩]. ومع أنه كان قد أشاد إشادة خاصة بالمشرِّع المسلم لأنه «وحده الذي وضع النظم العادلة» وعرف «صيانة الزواج من السقوط في التفاهة والتحول إلى عملية تجارية وشركة مصالح»، وصان الحياة العائلية بأن وضع «الجنة تحت أقدام الأمهات» وكلف الرجل «بالإنفاق على زوجته وأولاده» وشجع على الزواج حتى بات من الحقائق الملحوظة «أن لكل امرأة في الشرق زوجاً بينما تزحم العوانس الدور في أوروبا»[٥٠]، فإنه يغلو في الطعن الآن إلى حد ينكر معه أن يكون العرب المسلمون عرفوا الحياة العائلية: «كذلك إذا نظرنا إلى حالتهم العائلية نجد أنها مجردة عن كل نظام، حيث كان الرجل يكتفي في عقد زواجه بأن يكون أمام شاهدين، ويطلق زوجته بلا سبب أو بأوهى الأسباب، ويتزوج عدة نساء بدون مراعاة حدود الكتاب. كل ذلك كان واستمر إلى الآن على ما هو مشهور، ولم يفكر أحد من الحكام أو الفقهاء في وضع نظام يمنع ضرر انحلال روابط العائلة»[٥١].

ولئن يكن عقد فصلاً كاملاً عن الأخلاق الإسلامية في رده على الدوق داركور، فأكد أن «الدين الإسلامي ينطوي على أنقى خلق عرفه الناس حتى اليوم»، وأن «الأخلاق الإسلامية تخلق رجالاً طاهري الذيل، قادرين على تخطي أقسى التجارب دون تخاذل، كما أنها تمنحنا زوجات فضليات يضعن شرفهن كله في دعم بيت الزوجية وحسن إدارته» وأن الآداب الإسلامية لا تقوم على «الخوف من الشرطة ومن مواد قانون العقوبات» بل على الفطرة وقانون القلب بحيث أن «المسلم يقف حائراً إذ طلب إليه أن يتحدث طوال ساعة كاملة عن الأخلاق، لأن التفاني في خدمة الآخرين لا يمثل بالنسبة له موضوعاً علمياً، بل هو شيء يجري في دمه»[٥٢]، فإنه ينكر في «**المرأة الجديدة**» بالمقابل أن تكون الحضارة العربية الإسلامية أبدعت أي نظرية أخلاقية، ويحكم بتبعيتها

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ـ ٢٠٧.
(٥٠) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٢٨٣ـ ٢٨٤.
(٥١) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٢٠٧.
(٥٢) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٣١٠ـ ٣١٦.

في هذا المجال للأمم التي تقدمت عليها في الزمن: «بقي علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي من جهة الآداب. يعتقد أهل عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين لجميع أنواع الكمالات الأخلاقية الصحيحة، وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه... فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم بأصول جديدة، فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصريين وغيرهم، وقد كانت تلك الأمم تعرف تلك الأصول، وضمنتها كتبها، ونزلت على بعضها في وحي سماوي»[٥٣]. هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فأقل ما يمكن قوله إن «التمدن الإسلامي» ما كان وما كان له أن يكون «نموذج الكمال البشري». ومع أن قاسم أمين يقر «للمدنية الإسلامية» بأنها عرفت مثل غيرها من المدنيات جدلية الحسن والقبيح في الأعمال، لكن كل همه ينصرف، في الموازنة التي يقيمها، إلى بيان المساوئ دون المحاسن: «وأما من جهة عمل المسلمين على مقتضى تلك الأصول الأدبية، فالتاريخ يشهد على أن كل عصر لا يخلو من الطيب والرديء والحسن والقبيح. وقد وصلت إلينا أخبار العرب مدونة في الكتب التاريخية والأدبية فكشفت لنا الغطاء عن أخلاقهم ومعاملاتهم، واطلعنا على شعرهم وأمالهم وأغانيهم فما وجدنا زمناً من الأزمان خالياً من الآداب الفاسدة والأخلاق الرذيلة والطبائع الدنيئة. رأينا الدولة العربية من بعد وفاة النبي ﷺ إلى آخر أيامها ممزقة بالمنازعات الداخلية الناشئة عن التباغض والحقد وحب الذات. حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة مشتغلة بأهم الحروب مع الأمم الأخرى رأينا أحد أولاد علي رضي الله عنه تزوج بأكثر من مائة امرأة حتى التجأ والده أن ينصح الناس بأن لا يزوجوه بناتهم! رأينا من الرجال من كان يعترض النساء في الطريق ويختلس النظر إليهن من خروق الحائط! رأينا من أمرائهم وأعاظمهم من كان يشرب الخمر حتى لا يعي ما يقول!... رأينا من شعرائهم من يستجدي العطايا ويمد يده ملتمساً رزقه من فضلات الأمراء والأغنياء!... رأينا من مؤرخيهم من يزوّر في التاريخ، ومن فقهائهم من يخترع الأحاديث ويضعها لغايته الذاتية!»[٥٤].

وتجد جميع هذه الأحكام السلبية الجزئية تتويجها في الحكم التجريحي الكلي الذي يصدره قاسم أمين على الحضارة العربية الإسلامية باعتبارها **حضارة فقه** بالمقابلة مع حضارة أوروبا التي هي **حضارة علم**. ومع أنه كان أشاد في «**المصريون**» إشادة

---

(٥٣) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٢٠٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ـ ٢٠٨.

خاصة بالفقه الإسلامي باعتباره «أعظم نصب أقامه العقل البشري»[٥٥]، فإنه في «**المرأة الجديدة**» يجعل منه العامل الأول في انحطاط «المدنية الإسلامية»؛ فهذه المدنية تقدم مشهداً لحضارة تغلب فيها «الفقهاء» على رجال العلم، ووضعوهم تحت رقابتهم، وزجوا أنفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها. . . وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه، وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها باطلة إلا العلوم الدينية، بل غلوا في دينهم وشطوا في رأيهم حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها إنها لا بد أن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، فقرروا أن ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه»[٥٦]، وهذا كله بالمقابلة مع المدنية الغربية التي تقدم نموذجاً لحضارة تغلب فيها «رجال العلم على رجال الدين» وشيدت بالعلم «بناء متيناً لا يمكن لعاقل أن يفكر في أن يهدمه» وأوصلت الإنسان، لا إلى «الخير المحض»، بل إلى الخير الوحيد الذي «أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن» في «عالمنا هذا. . . عالم النقص»[٥٧].

إن هذه الشواهد لا تدع مجالاً للشك في أن انقلاباً غريباً من نوعه قد طرأ، لا على آراء قاسم أمين النظرية فحسب، بل كذلك على موقفه النفسي. فهو يبدو في هذه النصوص، بالمقارنة مع ما كان عليه موقفه في «**المصريون**»، وكأنه تحوَّل عن النرجسية إلى ضرب من النرجسية المضادة، أو النرجسية السلبية. وكأن نهر الأنا الذي فاض في عام ١٨٩٣ـ ١٨٩٤ عاد وغاض في عام ١٩٠٠. انقلب فرط التضخم إلى فرط ضمور، وتكشف «التشحم» عن أنه «فقر دم». وعلى العكس من الأنا الطفلي أو العصابي الذي من عادته، كما يقول فرويد، أن ينسب إلى نفسه كل ما هو لاذّ وإلى الآخر كل ما هو منغِّص، فإن الأنا الذي ينتهي إليه قاسم أمين في «**المرأة الجديدة**» أقرب ما يكون إلى «أنا» مازوخي، أي «أنا» يعزو إلى نفسه كل ما هو كريه وإلى الآخر كل ما هو مستحب. وبالفعل، إن إحدى الخاطرات التي دوّنها قاسم أمين في «مفكرته» الخاصة ـ التي نشرها بعد وفاته أحمد لطفي السيد ـ تقول بالحرف الواحد: «والحقيقة المجردة عن الأوهام والأغراض أن كل ما وجد في مصر من الحرية والنظام والعدل لم يوجد

---

(٥٥) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ٣١٩.

(٥٦) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٢٠٤. وهذه الحملة على الفقهاء غير منقطعة الصلة، على كل حال، بالحملة التي كان شنها بعض هؤلاء على قاسم أمين يوم أصدر «**تحرير المرأة**».

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ و٢١٨.

ولم يستمر إلا بعمل الأجنبي وعلى رغم أهلها»[٥٨].

إن المرء يساوره الشعور بأن من يتكلم هنا لم يعد قاسم أمين، بل الدوق داركور نفسه الذي كان، من موقع الاحتكار الأوروبي للمكان والزمان الحضاريين، قد أثبت للغرب كل الإيجابيات التي سلبها عن مصر والإسلام والشرق. فلكأن قاسم أمين لم يجد من مخرج لمأزقه ـ نفضل أن نقول جرحه ـ غير أن يتقمص في نهاية المطاف شخصية جارحه. ومثل هذا التقمص، الذي يمثل طوق النجاة الأخير لأنا يبغي أن يصون البقية الباقية من هويته في مواجهة أنا آخر طاغي الحضور وماحق التفوق، والذي درج علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا على تسميته تقليداً أو تمثلاً، نميل هنا إلى أن نسميه مع علماء النفس **تماهياً مع المعتدي**. وهكذا نجد قاسم أمين، الذي كان حذّر أبناء جلدته بالقول: «إن أمام مصر عقبة رهيبة هي أوروبا» لأنه فيما يتهيأ المصريون «لكي تكون مصر للمصريين» تريد «أوروبا القوية أن تكون مصر للأوروبيين»[٥٩]، ينهي الفصل الأخير من كتابه الأخير بهذه المفارقة: لن تكون مصر مصرية إلا إذا تأوربت وتغربت: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له من دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. وإذا أتى هذا الحين ـ ونرجو أن لا يكون بعيداً ـ انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة»[٦٠].

ولا يكتفي قاسم أمين من موقعه الجديد كداعية للتغريب اللامشروط ـ أو للتفرنج على حد تعبير خصومه ـ بأن يعقد مقارنة تفاضلية بين الحضارة العربية الإسلامية الفقهية والحضارة الغربية العلمية، ولا حتى بين الاستبداد الشرقي والليبرالية الغربية، بل يصر على بيان تفوق الحضارة الغربية حتى في المضمار الروحي والأخلاقي. وهكذا يتصدى لتحطيم واحد من الدفاعات الأكثر تقليدية التي حاولت بها الحضارات والثقافات الشرقية الجريحة على مختلف أنماطها ومسمياتها (العربية الإسلامية، الهندية، الصينية، وحتى الروسية) تضميد جرحها النرجسي في مواجهة الحضارة الغربية الغازية لها في عقر دارها، ونعني به الدفاع الذي يقوم على الاعتقاد بأن الغرب لم يتفوق إلا في

---

(٥٨) **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص ١٨٠.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(٦٠) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٢٠٩.

الماديات بينما يبقى التفوق الروحي من امتياز الشرق. ولنقر لقاسم أمين، على أي حال، بأنه ربما كان أول مفكر نهضوي يتنبه للطبيعة الدفاعية، وبالتالي التخديرية، لهذا الاعتقاد، وذلك عندما يقول: «إننا نذعن بتقدم الغربيين علينا في العلوم والصنائع لأننا نرى آثارها محيطة بنا من جميع أطرافنا... نراها في البيت: في مأكلنا ومشربنا وملبسنا وجميع أدوات المنزل وأثاثه. نراها في المدرسة مُدة التعليم، ثم في النظامات التي تدور عليها جميع أصول وفروع إدارتنا وحكومتنا. نراها في الطرق على شكل عمارات فاخرة وحوانيت كبيرة وبساتين منتظمة وشوارع نظيفة تسير فيها العربات والآلات البخارية والكهربائية. وبالجملة نرى في كل آن وفي كل مكان برهاناً مادياً لا يمكن معه إلا التسليم بأننا متأخرون عن الغربيين كثيراً في المعارف العلمية والصناعية. وكأنما نريد أن نمحو العار الذي يلحقنا من هذا الاعتراف ونأخذ بثأرنا، فلا نجد وسيلة لذلك إلا أن ندعي أننا أرقى منهم في الآداب، وأنهم إن سبقونا في الماديات ومظاهرها فقد سبقناهم في الروحانيات وسرائرها»[٦١]. ولنقر لقاسم أمين أيضاً بأنه لا يتصدى لهدم هذه الآلية من آليات الدفاع إلا لأنه يعتقد بأن الشعور بالنقص ضروري لبناء استراتيجية نهضوية وبأن أي تخدير لهذا الشعور هو بمثابة إدامة للتأخر الحضاري: «بديهي أن التوجه إلى الإصلاح والكمال لا يكون إلا بعد الشعور بالنقص. فما لم تستشعر الأمة بتأخرها عن الأمم الأخرى وتقصيرها عن الوصول إلى ما وصل إليه غيرها من غايات الكمال لا تنبعث إلى التقدم ولا تتحرك لإدراك غاية من هذه الغايات. ولذلك كان تنبيه الأمة إلى نقصها وإشعارها بحقيقة منزلتها من بقية الأمم أول فرض يجب القيام به، كما أن شعور الأمة بهذا النقص يعدّ أول خطوة في سبيل ترقيتها. لهذا لا نتردد في أن نصرح بأن القول بأننا أرقى من الغربيين في الآداب هو من قبيل ما تنشده الأمهات من النغائم لتنويم الأطفال»[٦٢].

ولكن في الوقت الذي يريد فيه قاسم أمين أن يكون كذبابة سقراط التي توقظ ولا تنيم، فإنه يسلك من حيث يدري أو لا يدري مسلك من يرشّ فوق الجرح ملحاً كما يقول المثل العامي. وهو في مسلكه هذا يستحدث لدى المعانين من الجرح من أبناء جيله وجلدته حاجة إلى نصب دفاعات مشابهة لتلك التي يريد هدمها. وهذا الدور الفاسد هو الذي يوقع نفسه فيه عندما لا يكتفي بأن يصوغ، ضد حملة لواء أيديولوجيا

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

الشرق الروحي المتقدم على الغرب المادي، قانوناً معاكساً مؤداه أن «التقدم في العلوم يؤدي إلى التقدم في الآداب والأخلاق، والارتقاء العقلي يصحبه الارتقاء الأدبي دائماً»[٦٣]، بل يندفع في إقامة مفاضلة جارحة بين عادات الشرقيين وأخلاقهم وبين عادات الغربيين وأخلاقهم ناظراً إلى هذه بعين مؤمثلة وإلى تلك بعين مسفِّلة، وفي الحالين كليهما بعين لا تاريخية:

«من أراد أن يكون حكمه فيهم [الغربيين] صحيحاً فعليه أن يلم بجميع مظاهر حياة تلك الأمم ويقف على جميع الإحساسات والعواطف التي تحرك نفوسهم، وهذا أمر يحتاج لمعرفة تامة بلغتهم وتاريخهم وعاداتهم وأخلاقهم، فإذا تمت للباحث هذه الشروط أمكنه أن يعرف لمَ يهب رجل ألماني حياته ويترك زوجته وأولاده مساعدة لأمة البوير؟ ولماذا يحتقر عالم من العلماء طيب العيش ولذائذ الحياة ويرجح الاشتغال بحل مسألة أو كشف غامضة أو فهم علة؟ وكيف أن سياسياً واسع الثروة عالي المقام يفني زمنه في تدبير الوسائل لإعلاء شأن أمته، وربما حرم نفسه راحة النوم في ذلك السبيل؟ وما هو المحرك للسائح الذي يقضي الشهور والسنين بعيداً عن أهله وبلده ليكشف منابع النيل مثلاً؟ وما هو الإحساس الذي يرضي القسيس بالمعيشة بين المتوحشين مع ما يتكبده من أنواع العذاب وما يحيط به من الأخطار؟ وما هذا الوجدان الذي يسوق الغني إلى أن يبذل آلافاً من الجنيهات لجمعية من الجمعيات الخيرية أو لعمل يعود نفعه على أمته أو على الإنسانية؟

«إذا علم السر في هذه الصفات ومصادر هذه الأعمال الجليلة، ثم علم ما بين أعضاء العائلات من الوفاق والائتلاف والمحبة، ونظر إلى ما في معاملاتهم من الصدق في القول والغيرة على الحق ونمو إحساس الشرف والميل إلى مساعدة الضعيف والفقير والرأفة بالحيوان، فلا شك أنه ينتهي من هذا العلم إلى نتيجة صحيحة وهي أن هؤلاء القوم على جانب عظيم من الأدب والفضيلة.

«ونستنتج أن تقدم الغربيين في العلوم ساعد كل المساعدة على ترقيتهم في الآداب، وأن تأخر المعارف عندنا كان سبباً في انحطاط آدابنا. وهذه حوادث عائلاتنا وما يجري فيها بين الأب وابنه والأخ وأخيه والزوج وزوجته مما لا يحتاج بيانه إلى تفصيل، وهذه حوادث القرى وما يشاهد فيها من الحسد والتباغض والخيانة

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

والمنازعات والجرائم البهيمية التي يحار العقل فيها، وهذه حوادث الوطن وما يرى في روابط أهله من الانحلال وتفرقهم في الرأي في أحقر الشؤون وحرصهم على المال ألا ينفقوه في سبيل أي منفعة من المنافع العامة وضنِّهم بشيء من أوقاتهم للفكر في أي مصلحة من مصالح بلادهم، كل هذا برهان على انحطاط أخلاقنا. وما يكون عندنا من محاسن الأخلاق، كالكرم المعهود في كثير من بلاد الأرياف، يرجع في الحقيقة إلى عيب من العيوب كالتنافس في حب الشهرة»[٦٤].

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا النص، الذي يقابل بين الغربيين والشرقيين مقابلته بين سكان اليوطوبيا وسكان وادي الدموع، والذي يعزو إلى الذات ـ وفق النمط النرجسي السلبي ـ كل مساوئ الأشياء التي يعزو محاسنها إلى الغير، إصراره ـ المتعيِّن لاشعورياً في تقديرنا ـ على كيل الوقائع بكيلين: فهو فيما يتعلق بالغربيين يرى إلى أخلاقهم رؤية فينومينولوجية خالصة (ومن شأن الفينولوجيا أن تصون مثالية الظاهرة المدروسة) ويمتنع من البحث في تعليلها السوسيولوجي (ومن شأن السوسيولوجيا أن ترد الظاهرة المثالية إلى أسباب أكثر واقعية). وهكذا يتوقف عند ظاهرة التبشير أو الاستكشاف أو التطوع للقتال مع البوير ولا يرى سياقها الاستعماري؛ أما عندما يتناول الحياة الخلقية للشرقيين فإنه يرفض أن يتناولها في فينومينولوجيتها، بل يصر على التحري عن الأسباب السوسيولوجية لواقعة مثالية كواقعة الكرم الريفي ليعزو إليها سبباً تسفيلياً مثل «حب الشهرة»[٦٥].

وكأنما لا يبقى على قاسم أمين، في اندفاعه اللانقدي هذا، المحقِّر للذات والمقرِّظ للآخر، سوى أن يقدم اعتذاره للدوق داركور. وبالفعل، وبدون أن يعلن تبرؤه من كتابه **«المصريون»**، يمنح الدوق داركور نوعاً من براءة الذمة عندما يصدر على الاستشراق الحكم التعميمي التالي، الذي لا بد أن يكون شاملاً، بحكم عدم تقييده، لمؤلف الكتاب الذي كانت قراءته أمرضته أياماً عشرة: «ولقد وصل الغربيون إلى درجة

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٥ـ ٢١٨.

(٦٥) الواقع أنه عندما يقرأ وقائع الحياة الخلقية للغربيين قراءة فينومينولوجية يقرأها قراءة مغلوطة أحياناً. وهكذا نراه يتحدث بإعجاب وانتخاذ عن التضامن بين أعضاء العائلات في العرب، مع أن الواقعة السوسيولوجية الأكثر لفتاً للنظر في حياة الغربيين الاجتماعية، هي التفكك العائلي الذي لا يفتأ يتعمق طرداً مع اندفاع سهم الحضارة الغربية في تقدمها ـ الذي يبدو حتى الآن لامتناهياً ـ إلى الأمام.

رفيعة من التربية، واشتغل كثير ممن كملت فيهم تلك التربية بالبحث عن أحوال الشرقيين والمسلمين، وكتبوا في عاداتهم ولغتهم وآثارهم ودينهم، وألفوا فيها كتباً نفيسة أودعوها آراءهم ونتائج بحثهم، وامتدحوا ما رأوه مستحقاً للمدح، وقدحوا في ما رأوه محلاً للقدح، غير ناظرين في ذلك إلا إلى تقرير الحق وإعلان الحقيقة، صادفوا الصواب أم أخطأوه»[٦٦].

هكذا يكون قاسم أمين قد دار على نفسه دورة كاملة: من المنافحة إلى النقد إلى المنافحة المضادة. وفي دورته هذه مرّ بجميع الأطوار التي توازعتها مواقف المفكرين النهضويين من رعيله.

فمع السلفيين الخلَّص صاغ في طوره الأول (**المصريون**) إشكالية النهضة والمواجهة مع الغرب على النحو التالي: كيف لا نتغير ونبقى نحن؟

ومع التحديثيين صاغ في طوره الثاني (**تحرير المرأة**) الإشكالية عينها على النحو التالي: كيف نتغير ونبقى نحن؟

ومع التغريبيين صاغها في طوره الثالث (**المرأة الجديدة**) كما يلي: كيف نتغير ولا نبقى نحن؟

ولئن بدا أنه في دورته هذه يناقض نفسه، فما ذلك بجريرته، وإنما لأن الحضارة الغربية الغازية حشرت جميع الحضارات والثقافات المغزوة في الزاوية الضيقة: فقد أوجدت في آن واحد حاجة ماسة إلى تثبيت الهوية وإلى التغيير. وهذا بحد ذاته موقف فصامي: إذ كيف يمكن للموجود أن يتغير وأن يبقى هو هو في آن معاً؟

لقد سبق أن استخدمنا صورة النهر الذي يفيض تارة ويغيض طوراً.

لكن سواء فاض أو غاض، فإنما المهم أن يحافظ على مجراه.

بيد أن المأزق الذي تواجهنا الحضارة الغربية به أنها لا تترك لنهرنا من خيار آخر غير أن يكون رافداً.

وهل الجرح النرجسي شيء آخر إلا هذا: أن يصير النهر مجرد رافد؟
وأن يكون مفتقداً أيضاً إلى يقين مجراه؟

---

(٦٦) **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٢١٣.

أتغريب أم تحديث؟

طه حسين وسؤال مستقبل الثقافة

لقد بدا طه حسين وكأنه يطلق العفريت من قمقمه عندما أطلق في «**مستقبل الثقافة في مصر**» قولته المشهورة: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء...».

وفي تقديرنا أن العفريت لا يتمثل في هذه المقولة الخلافية بقدر ما يتمثل في عنوان الكتاب بالذات.

فلأول مرة في تاريخ الثقافة العربية، بل لأول مرة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، يغدو **المستقبل** مفهوماً مؤسِّساً، ويغدو **مفهوم** المستقبل معيِّناً **لواقع** المستقبل.

وإذا ما ربطنا بين العنوان وبين المقولة الطهسينية الخلافية استطعنا أن نمضي إلى أبعد من ذلك فنؤكد أنه، ابتداء من واقعة الحداثة الأوروبية، غدا المستقبل مقولة مؤسِّسة لمختلف ثقافات البشرية.

ذلك أن سبق أوروبا إلى اجتراح تجلية الحداثة قد حدد لسائر ثقافات العالم مسار مستقبلها. فالمستقبل لم يعد ستراً محجوباً من عالم الغيب لا سبيل إلى كشفه ومعرفته إلا تكهناً وبطريق العرافة النبوية، بل غدا محطة الوصول التي لا مناص من أن ينتهي إليها ـ ولو بالرغبة والتمني ـ كل قطار ينطلق على تلك السكة التي مدّتها الحداثة والتي يمكن أن تسمى سكة حديد التخلف والتقدم.

فحاضر المتقدمين قد غدا **مستقبل المتأخرين**.

وإذا كانت صورة سكة الحديد توحي بنوع من **حتمية**، فإننا نستطيع تخفيف الوقع بالحديث عن **ضرورة تاريخية**.

فضرورة الوصول لا ترادف حتمية الوصول، ولا سيما إذا ما أخذنا باعتبارنا أن سكة الحديد الواصلة ما بين محطة التخلف ومحطة التقدم ليست ممدودة سلفاً. فعلى كل قطار أن يشق طريقه بنفسه، بنباهة سائقه، وبقوة وقوده، وبالسرعة التي تحددها له رغبة ركابه في الوصول. ولئن يكن المحل الهندسي لكل من محطتي الانطلاق والوصول متعيناً بضرب من ضرورة تاريخية، فإن المسافة الفاصلة بينهما هي **مسافة من الحرية**. فالمسار ليس مرسوماً سلفاً، بل هو برسم الاختراع، أو على أقل تقدير برسم إعادة الاختراع. فبعد واقعة الحداثة الأوروبية لم نعد ـ نحن وغيرنا من شعوب العالم ـ نملك خياراً في ألا نتقدم. تلك هي الحتمية. وهي فاعلة على صعيد **الغائية**. أما الحرية فمحصور نطاقها **بالكيفية**. فسؤال: «كيف نتقدم؟» يبقى منذ بداية النهضة في القرن الماضي ـ وقد يبقى على امتداد القرن القادم ـ سؤالاً خلافياً.

وإن يكن من خلاف لنا مع مؤلف **«مستقبل الثقافة في مصر»** فهو على صياغته للإشكالية على صعيد **الهوية**، بخلطه بين الغائية والكيفية: فـ «أن نصبح أوروبيين في كل شيء» معناه لا أن نتقدم كما تقدموا فحسب، بل أن نحاكيهم ونحتذيهم حذو النعل للنعل في الكيفية التي تقدموا بها وفي الطريق التي ساروا عليها، متنكّبين عن طريق الاختراع وإعادة الاختراع إلى طريق الاستنساخ. يقول طه حسين في دعوته إلى التماهي اللامشروط: «صدقني يا سيدي القارئ إن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديموقراطية في مصر[1]، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، أفراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللقوة لا للضعف، وللسيادة لا للاستكانة، وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية. . . علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات. . . علينا أن نسير سيرة الأوروبيين

(١) إن هذه المصادرة على التحقيق المبكر للديموقراطية تنهض شاهداً على ضرب من الاستسهال ـ الذي لا يخلو من سذاجة تاريخية ـ من جانب طه حسين لعملية التماهي مع الأوروبيين.

ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد فيها ويعاب»[٢].

ويكاد لا يحتاج إلى بيان مكمن الالتباس ومثار الاعتراض في نص طه حسين البالغ الجرأة هذا. فمؤلف «**مستقبل الثقافة**» إذ يوحد بين الغائية والكيفية في الدعوة إلى التقدم، يتأول هذا الأخير على أنه محض «تأورب»، ملغياً بذلك كل هامش للحرية ومؤسساً لجبرية هوانية (=من الهوية IDENTITAIRE)، وخالطاً بالتالي بين سيرورتين يحاذر علماء النفس والاجتماع المعاصرون كل المحاذرة من الخلط بينهما: الهوية (IDENTITÉ) والتماهي (IDENTIFICATION). فهو يطالب المصريين، ومن ورائهم العرب والمسلمين والعالمثالثيين، بالتنازل عن هويتهم لكي يصبحوا «أوروبيين في كل شيء». وبدلاً من مطلب تماهٍ جزئي مع إنجازات بعينها للحضارة الأوروبية، فإنه يغلو في مطلب المحاكاة الكلية إلى حد الحضّ على تبني ما هو شر ومرّ ومكروه ومعيب في حضارة الأوروبيين، وليس فقط ما هو خير وحلو ومحبوب ومحمود.

وواضح للعيان أن مطلب التماهي الكلي هذا ينقض نقضاً عنيفاً مبدأ الهوية. فبدلاً من أن تكون الهوية تركيباً عضوياً لجملة التماهيات الجزئية، فإن التماهي الكلي واللامشروط ينزع إلى محض استبدال آلي للهوية بأخرى مغايرة أو نقيضة. وبدلاً من التماهي الجزئي الذي هو عنصر بناء للهوية وإغناء للشخصية، فإن التماهي الكلي لا ينتج، على العكس، سوى كاريكاتور هوية. وبقدر ما يقوم التماهي الكلي في آليته على التقليد والمحاكاة، لا على التأصيل والتبيئة والتجديد وإعادة الانتاج والاختراع، فإنه يكفّ عن أن يكون عامل تكوين للهوية ليصير على العكس عامل نزع وتفكيك للهوية وعنصر إفقار وتسطيح للشخصية. وبدلاً من أن يكون التماهي، كما يدل اشتقاقه، سيرورة اكتساب للماهية، فإن ميكانيكا المحاكاة تحطّه إلى فعل بيغاوي بليد وذليل ينخفض بكرامة الهوية إلى مستوى التبعية والذيلية. وبكلمة واحدة، **إن التماهي الجزئي والمشروط قد يكون تدريباً على حرية الهوية، ولكن المحاكاة موقف عبودية**.

وبدون أن نقيم سوراً صينياً بين مبدأ الهوية وآلية التماهي، نستطيع أن نعود إلى التمييز الذي أثبتناه بين الغائية والكيفية في سيرورة التقدم لنلاحظ أن مطلب الغائية يحدد

---

(٢) **مستقبل الثقافة في مصر**، في: **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، ص ٤٠ ـ ٥٤.

مستوى إثرائياً وإبداعياً للتماهي، في حين أن مطلب الكيفية يحدد مستوى إفقارياً واتباعياً للهوية الاسترقاقية. فالمطلوب أولاً وأخيراً إعادة إنتاج التقدم وليس محاكاته واستنساخه. وقد نستطيع أن نحرز تقدماً في صياغة الإشكالية إذا ما فرقنا بين **التغريب** (OCCIDENTALISATION) **والتحديث** (MODERNISATION). فالتغريب سيرورة على مستوى الهوية نزعاً وقلعاً واستلاباً. أما التحديث فسيرورة، على مستوى التماهي، المشروط والجزئي والتدرجي. التغريب سلب للهوية وإبدال وإفقار إلى حد الإعدام، والتحديث تطوير للهوية وإغناء وتفتيح للشخصية على تعدد لامتناهٍ من الأبعاد. وبقدر ما أن مكتسبات التحديث قابلة للتمثل النفسي، فإن التغريب استقلاب ممجوج ومرفوض من قبل الجهاز النفسي. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الدلالة الاشتقاقية للكلمة تحمل معنى التغرب عن الذات بالإضافة إلى معنى التفرنج ومحاكاة الغرب. ولعل خطيئة طه حسين ـ التي تغفرها له على كل حال شجاعته ـ خلطه الضمني بين التغريب والتحديث، مع أن المفهوم الأخير أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية وأكثر قبولاً في الأيض النفسي، الفردي والجماعي معاً، من مفهوم التغريب. فالتغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، أما التحديث فالتزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الحمولة بالجارحية النرجسية لأنه لا يختزل العملية الحضارية، كما يفعل التغريب، إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة تقوم على الأخذ والعطاء، كما على التخصيب وإعادة الانتاج. وعلى نقيض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية قطيعةً في الهوية، يؤسسها التحديث استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً بدون نزع للهوية. وبقدر ما أن التغريب يجبّ ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا ليصادره ويلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات، لا يقطع مع الماضي ولا مع تراث الذات، بل يوظفهما على العكس كعتلة رافعة في عملية التحول الحضاري للذات.

وهذه النقطة الأخيرة بالغة الأهمية بالنسبة إلى أمة تراثية كالأمة العربية. فضداً على التغريب الذي يقطع مع تراث الذات، ولكن ضداً أيضاً على التتريث الذي يقطع مع الحضارة الحديثة بوصفها حضارة الآخر والذي يوظف التراث سلاحاً أيديولوجياً في حرب القطيعة معها وضدها، فإن التحديث يوفر فرصة تاريخية نادرة لإحياء التراث ولوصل ما انقطع من تطوره ولتجديد نفسه بالاستعانة بما تتيحه الحضارة الحديثة من

مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة والتأويل. فالتواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفخ في مواته حياة، وأن يكشف فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكامن ثروة ما كان من الممكن قبل اليوم الاشتباه في وجودها. وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنطقه أجوبة جديدة، وأن يعيد صياغته، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة.

وحسبنا شاهداً على ما نقول التطور المذهل الذي أصابه، بفضل التحديث، فن عريق في تراثيته مثل فن الشعر. فثروتنا من الشعر الحديث تكاد تكافئ اليوم، وستكافئ حتماً في المستقبل، ثروتنا من الشعر القديم. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن فن السرد والحكاية الذي تطور في أدبنا الحديث إلى إنتاج روائي ومسرحي جدير بالاعتبار وواعد. وفي هذا السياق التحديثي دوماً نستطيع أن نتحدث عن ثورة وثروة معاً في الفن التشكيلي العربي المعاصر، وإن كنا لا نزال نلاحظ تقصيراً بالمقابل في التحديث الموسيقي.

وفيما يتصل بجملة الثقافة العربية فإننا نستطيع أن نجري تمييزاً بين ثلاثة أشكال وثلاثة آناء من التحديث:

فالتحديث **الأدبي** أنجز، على امتداد قرننا العشرين هذا، بنجاح لا مرية فيه شطراً أساسياً من مهمته.

وفي نهاية القرن العشرين هذه تتجه القوى الفاعلة في الثقافة العربية المعاصرة إلى تحديث التراث العقلي، أي الفقهي والكلامي والفلسفي واللغوي والتاريخي، عطفاً على التحديث الأدبي. ومعلوم أن هذا التحديث **التراثي** اصطدم ولا يزال ـ منذ طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد ـ بمقاومات أشرس بما لا يقاس من تلك التي اصطدم بها التحديث الأدبي. ومع ذلك لا مناص من المضي في معركة ـ بل في حرب ـ التحديث التراثي إلى آخر الشوط. فذلك هو، على ما يبدو، البند الرئيسي المطروح في اللحظة الحاضرة من جدول عمل التاريخ. آية ذلك أن التحديث التراثي هو المقدمة الممهدة والشرط الشارط لطور أعلى وتالٍ من التحديث: عنينا التحديث اللاهوتي والفلسفي.

وإذا أجزنا لأنفسنا ضرباً من الاستباق للتحقيب المستقبلي، فإننا نتوقع أن تتوالى عملية التحديث التراثي على مدى نصف القرن الجديد. أما النصف الثاني من القرن الحادي والعشرين فنتوقعه محلاً لتحديث **لاهوتي** ثم **فلسفي**.

تحديث لاهوتي يحرر **النص من النص**.

وتحديث فلسفي يحرر **العقل من النص**.

هذا إن لم تنتصر قوى النكوص والردة لتمنع ولادة لوثر مسلم وفولتير عربي.

ويبقى غائباً عن هذه الصورة المستقبلية **التحديث العلمي**. ويبدو هذا الجزء من الصورة غارقاً في الظل إلى حد الإعتام: فليس ثمة ما يؤشر اليوم على أن العالم العربي سينتقل في القرن الحادي والعشرين من وضعية **الاستهلاك** إلى وضعية **الانتاج** العلمي.

العرب من عصر البطولة إلى عصر الانحطاط

قراءة تحليلية نفسية في فلسفة زكي الأرسوزي القومية

يلاحظ ناصيف نصار، وهو أَنفَذُ من درس زكي الأرسوزي فلسفياً، أن السمتين الأكثر تمييزاً لفكر الأرسوزي هما اللاتطور والتكرار[1]. ونحن بدورنا نلاحظ، بحسب الخبرة التي راكمها المنهج التحليلي النفسي، أن اللاتطور والتكرار هما السمتان الأكثر تمييزاً أيضاً للتثبيت العصابي. ولنبادر حالاً إلى القول ـ ولو كان في ذلك قطع لسياق لم يتح له الحظ للبدء بتكوين ذاته ـ بأن التثبيت في حالة الأرسوزي هو من طبيعة أموية خالصة.

فكما سيتسنى لنا أن نلاحظ، فإن الكلمة الأكثر تردداً في كتابات الأرسوزي، على امتداد ربع القرن الذي مارس فيه الكتابة، هي «الرحمانية». والواقع أننا لو بحثنا عن كلمة/ مفتاح نختصر بها فلسفته كلها لما وجدنا كلمة سواها أوفر دلالة منها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن فلسفة الأرسوزي هي فلسفة في التحليل اللغوي في المقام الأول، فسنزداد اقتناعاً سلفاً بما لتلك اللفظة المميزة في قاموس الأرسوزي من طاقة دلالية مضاعفة.

---

(١) «في الحقيقة، لا يوجد تطور في فكر الأرسوزي، بل تفتح وتكامل لحدس واحد. مما يعني أن الفصل المنهجي لأفكاره الفلسفية ليس في حاجة كبيرة إلى التقيد بمعطيات الظروف الموضوعية المتغيرة في سوريا وفي سائر البلدان العربية. ومما يؤكد ذلك ويزعج الباحث كثيراً الترديد والتكرار اللذان يمارسهما الأرسوزي في جميع كتاباته ليس فقط لأفكاره، بل لنصوص نفسها، بصورة واسعة مثيرة للاستغراب» (د. ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩).

وإذا كان الأرسوزي يكثر إلى ما لا نهاية من استخدام تعابير من قبيل «النظرة الرحمانية» و«التجربة الرحمانية» و«المعرفة الرحمانية» و«التجاوب الرحماني» و«الاتصال الرحماني» و«البنيان الرحماني»، فما ذلك نسبة إلى «الرحمة» كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وكما قد يوحي بذلك النص التالي مثلاً: «إذا كانت السببية قوام معرفتنا الكونية، فالرحمة هي مبدأ معرفتنا الحياتية وقوامها»[٢]. فـ «الرحمة» هي نفسها كلمة مشتقة وليست بديئة؛ وكما القاعدة في الاشتقاق العربي، فالمعنوي واجب رده إلى الحسي؛ وعندئذ يكون الأصل المشترك «للرحمة» و«للرحماني» معاً هو «الرحم». والأرسوزي، من هذا المنظور، لا يداري كلماته؛ بل هو إذ يصرّ على الإحالة المباشرة إلى الجذر الحسي، «الرحم»، يعزز هذه الإحالة باستحضار صورة «الأم» و«الجنين». وهكذا يقول ويكرر القول:

- «مثل الإنسان من الوجود بذاته كمثل الجنين من أمه، يتصل رحمانياً بمصدر كينونته. وكلمة 'رحمان' تدل برمزها، الرحم، على هذا الاتصال»[٣].

- «نحن إذ نصطلح على كلمة 'رحماني' للتعبير عن التجربة الإنسانية، نشير بهذا الاصطلاح إلى رمز الصلة بين 'أنا' و'الأنام' الذي هو الرحم مصدر اشتقاق الكلمة والصورة الحسية لها. إن الأم، وإن انفصل ابنها عنها بالولادة فأصبح موضوع حواسها كشيء من الأشياء، إلا أنها إذا ما تمثلته في ذهنها اختلجت نفسها بما انطوت عليه صورتها المتمثلة، وقامت نحوه بحسب المعنى المنبعث من صميمها، المعنى الذي حصل من اتصال كيانهما اتصالاً رحمانياً»[٤].

- «فأما كلمة **رحماني** فتدل بمصدر اشتقاقها **رحم**، وبصيغتها **رحمان** المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً»[٥].

وبقدر ما يمكن تعريف الأرسوزي بأنه فيلسوف قومي نجد أن فلسفته في الأمة

---

(٢) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، المجلد الأول، دمشق ١٩٧٢، ص ١٨١.

(٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٧٢.

(٤) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، دمشق ١٩٧٣، ص ٣٥٣_ ٣٥٤.

(٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، دمشق ١٩٧٤، ص ٨٣٠.

والقومية مصبوبة بتمامها في قالب ذلك التثبيت الجنيني على الأم الرحمية. فالأرسوزي يجعل عنوان أحد فصول كتابه، **الأمة العربية**، الصادر عام ١٩٥٨ : «الأمة تجربة رحمانية مثلى». كما أنه يختار عنواناً لواحد من مقالاته المتأخرة التي كتبها في العقد الأخير من حياته: «التكوين الرحماني للأمة العربية»(٦). والتعريف الأثير عنده للأمة هو أن «الأمة تجربة رحمانية في الوجود قد أجابت بها النفوس على ظروف طبيعية اجتماعية مشتركة، وأنه على عمق هذه الإجابة تقاس أصالة الأمة»(٧). وهو لا يفتأ يكرر هذا التعريف، سواء اقتضاه سياق الكلام أو لم يقتضه: «إنما الأمة تجربة رحمانية مثالية تقاس أصالتها على عمق التجربة وبلاغة الاستجابة»(٨). وانطلاقاً من هذا الأصل الرحمي كان تصور الأرسوزي للأمة باعتبارها امتداداً للأسرة: «ليست الأمة امتداداً للأسرة من حيث الكيان الرحماني فحسب، إنها امتداد لها من حيث المهام أيضاً»(٩).
وفي نصوص أخرى يسمي الأرسوزي «رابطة الرحم» بالاسم ليقيم علاقة تساوٍ وتماهٍ بين الأُسرة والأمة: «كانت رابطة الرحم بين ذوي القربى أساساً للحياة العامة وللعلاقات بين الأقوام في العهود الأولى من تاريخ بني البشر. وجاهليتنا خير مثال للعهد المذكور، إذ ذاك كان العرب يؤلفون أسرة واحدة»(١٠). وإذا كان هذا النص يوحي بأن «رابطة الرحم» حكمت نشأة الأمم القديمة حصراً، بما فيها أو في مقدمتها الأمة العربية، فإن النص التالي لا يدع مجالاً للشك في أن ذلك الحكم يصدق أيضاً على الأمم الحديثة: «القومية الحديثة بعث لرابطة الرحم بين ذوي القربى في العهود الأولى من تاريخ الإنسان»(١١). وانطلاقاً من هذا التصور «الأسريّ» للأمة يفهم الأرسوزي الرابطة القومية على أنها رابطة أخوَّة: «لما كانت الأمة امتداداً للأسرة تقوم على روابط طبيعية بين ذوي القربى، فقد أصبح مبدأ الأخوّة أساساً في جمع شمل المواطنين»(١٢).

---

(٦) نشر المقال في مجلة «الثقافة» الدمشقية في تموز/يوليو ١٩٦٠، وأعيد نشره في المجلد السادس من **المؤلفات الكاملة**، دمشق ١٩٧٦، ص ١١٣ـ ١١٤.
(٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٤٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥١. ولنا عودة إلى تعضيد صفة «الرحمانية» بصفة «المثالية».
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(١٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد السادس، ص ٨٧. ولنا عودة إلى ما في النص من تقييم تمييزي للعصر الجاهلي.
(١١) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٢٧.

أو كذلك: «تقوم الأمة على المودة بين الإخوان قيام الأسرة على التعاطف بين الإخوة. إن الرحم إذا تماست تعاطفت»[١٣]. وإذا شئنا استخدام مفردات التحليل النفسي الفرويدي قلنا إن الأمة عند الأرسوزي إسقاط (PROJECTION) للأسرة، أو إذا شئنا الاستعانة بقاموس علم النفس الجمعي اليونغي قلنا إن الأسرة هي النمط البديء (ARCHÉTHYPE) للأمة. والواقع أن الأرسوزي ما كان ليفوته، وهو الذي بنى كل فلسفته القومية على العبقرية الخاصة للغة العربية، أن ينتبه وينبه إلى المصدر الاشتقاقي المشترك لكل من لفظتي «الأم» و«الأمة» في العربية. وبالفعل، إنه يدير أسطوانة هذا الاشتراك بألفاظ متشابهة في جلّ كتبه على ما بينها من تفاوت في تاريخ النشر. ففي كتابه «**بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**»، الصادر عام ١٩٥٤، يقول: «كلمتا (أمة) و(أم) ترجعان إلى مصدر مشترك، والأم هي صورة الأمة الحسية. فكما يصدر عن الأم أبناؤها ويتجهون إليها كمنهل للحياة، كذلك الأمة في الحدس العربي هي مصدر الأخوّة في المجتمع، وهي غاية ما يصبو إليه الإخوان من أمنية، مثلها كمثل الأم ذاتها»[١٤]. وفي كتابه «**مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها**»، الصادر عام ١٩٥٦، يقول: «إن الأمة تعني الأُسرة أو ما هو امتداد للأُسرة. ويشير الذهن إلى تلك الحقيقة باشتقاقه كلمتي (أم) و(أمة) من مصدر (أَمَّ). فالأم يصدر عنها بنوها وهي منهم محط الآمال كما أن الأمة هي مصدر الأخوّة الاجتماعية وغاية ما يصبو إليه الإخوان من أمنية»[١٥]. وفي كتابه «**الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها**». الصادر عام ١٩٥٨، يعود إلى القول: «إن كلمة (أمة) و(أم) تشيران باشتقاقهما، من نفس المصدر، إلى أن الأمة امتداد للأُسرة، بل هي جدار لرابطة الأخوّة»[١٦]. وفي كتابه «**التربية السياسية المثلى**»، الذي صدر بعد وفاته والذي ضم مجموعة مقالاته التي كتبها أو أعاد نشرها بين عامي ١٩٦٣ـ ١٩٦٤، يردد القول عوداً على بدء: «كلمة **أمة** هي والأم مشتقتان من نفس المصدر، والأم هي الصورة الحسية للأمة، مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الأم من أبنائها»[١٧].

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ـ ٢٣٠.

(١٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، دمشق ١٩٧٤، ص ١٠٧.

(١٦) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٢٤.

(١٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، دمشق ١٩٧٤، ص ٢١٣.

إن الغائب الكبير عن هذه «الأسرة القومية» هو الأب، وهذا الغياب هو قرينتنا الأولى على النواة العصابية ـ أو حتى الذهانية ـ للتصور الأسري للأمة عند الأرسوزي. فالأسرة لا تستقيم قواماً إلا في صورة مثلث. والأرسوزي، إذ يتعقل الأمة على أنها أسرة، لا يستطيع منطقياً أن ينكر عليها كيانها المثلثي. ولكنه لا يتحدث عن المثلث، كلما تحدث عنه، إلا وكأنه مؤلف من ضلعين فقط: الأم وأبناؤها، أو الأم والإخوان. وبديهي أن الأرسوزي لا يجهل أن الأُسرة، على الصعيد الواقعي، مثلثة الأضلاع؛ وله في ذلك نص يقطع دابر كل شك: «يقوم كيان الأسرة على الرجل والمرأة. والرجل في هذا الكيان يرمز إلى المثل الأعلى إذ هو يصبح لبنيه قدوة. والأم فيه تفيض بالمشاعر فتذكي عواطف الجنين. إن وداعة المرأة وميل الرجل إلى السيطرة وتبادل العواطف بين الإخوة، كل ذلك يجعل الأسرة بيئة تتفتح فيها الحياة وتزدهر. . . في جو كهذا تتفتح نفس الأم عن مشاعر الحنان والرحمة، ويمارس الأب ما فطر عليه الرجل من ميل إلى السيادة ويقيم العدل بطرق المحبة، وتزهو قلوب الأبناء بالأماني والآمال»[١٨]. ولكن فيما عدا هذا النص ـ الذي قد يكون يتيماً ـ فإن الأرسوزي يميل بلا مراء، حتى على الصعيد الواقعي لتصور الأسرة، إلى تقديم الأم على الأب. فهو يجعل عنوان أحد مقالاته: «الأم منهل الحياة»[١٩]. وفي مقال كتبه عام ١٩٦٥ وجعل عنوانه «شأن المرأة في النهضة القومية» يميل إلى أن يعزو إلى الأم دور الأب؛ فالمرأة قد تبقى امرأة ما دامت لم تنجب، ولكنها عندما تغدو أماً تنبت لها وظيفة أبوية، وذلك هو سر الدجاجة التي، إذ تقرف، تستحيل نسراً: «كل من رأى الدجاجة في طورين من حياتها، طور ترعى فيه فراخها وآخر تعيش فيه لذاتها، دهش لما بين الطورين من اختلاف. فحين تعيش الدجاجة لذاتها في حدود جلدها ترتعش لأوهى الأسباب. ولكنها ما إن تقرف فتصبح أماً حتى يستحيل كيانها من طير رعديد إلى مخلوق شرس يحمي ذويه بجرأة خارقة»[٢٠]. وفي أحد مقاطع كتابه «**بعث الأمة العربية**» لا يتردد الأرسوزي في رمي

---

(١٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٠٤.

(١٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٤٥٩.

(٢٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، دمشق ١٩٧٥، ص ٣٠١. وفي مقطع تالٍ من المقال نفسه تتجلبب الدجاجة برمزية ذكرية خالصة، وذلك في معرض كلام مؤلف «شأن المرأة في النهضة القومية» عن «استحالة الدجاجة إلى نسر، بتحولها إلى أم تحمي تراث الحياة في أفراخها» (المصدر نفسه، ص ٣٠٣).

الرجل العربي بتهمة الإخلال بوظيفته كرجل وكأب معاً. فالرجل لم يسم في اللسان العربي «سيداً» (وهي كلمة تصدر مع «الأسد» عن أصل اشتقاقي واحد) إلا لأنه «يصون منزله» مثلما «الأسد أسد إذ يحمي غابته»[٢١]. والحال أن تاريخ الرجل العربي هو تاريخ انحدار، ومرد انحداره هو على وجه التحديد إلى إعراضه عن «رعاية المرأة» وقضائه عليها بالانزواء عن «مسرح الحياة العامة». وأجلى ما يتجلى انحداره في انحطاط أسمائه من «سيد» و«امرئ» إلى «رجل» ثم إلى «زلمة»، مما «يدل على تحول صفاته من 'المروءة' إلى 'الرجولة' ثم إلى 'هيكل يخيف الطيور'». وإذ تستحضر هذه الصورة الأخيرة إلى أذهاننا الصورة العكسية للدجاجة التي تنقلب نسراً حماية منها «لتراث الحياة في أفراخها»، يعزز مؤلف «**بعث الأمة العربية**» هذه التداعيات بحديثه بشماتة وتشفٍ سافرَيْن عن إمساخ الهوية الذكرية والأبوية (الخصاء بحسب المعادل الفرويدي) للرجل العربي في ظل الاحتلال الأجنبي للبلاد: «ولقد كشف عهد الاحتلال، العهد الذي عانت فيه البلاد الذل والهوان، عن مدى تردي الرجل وتخلفه عن واجباته في صيانة مقدساته»[٢٢].

ولكن على الرغم من هذا التحقير فإن الرجل/الأب يظل يحتفظ في هذا النص بفضيلة الوجود، ولو السالب. والحال أن هذا الوجود يلتغي التغاء تاماً عندما ننتقل من النصوص التي تتخذ الأسرة موضوعاً للمعرفة إلى النصوص التي تتخذها نظاماً للمعرفة. وقد قدمت لنا نصوص الأرسوزي التي سبق الاستشهاد بها في الفلسفة القومية نماذج من تصور أسريّ للأمة يتقلص فيه مثلث الأسرة إلى قطبَيْ الأم والأبناء (أو الأخوة). ولكن حتى إذا تعدينا فلسفة الأرسوزي في الأمة إلى فلسفته في الوجود، وجدنا العلاقة التناضحية بين الأم وجنينها تقدم له المرتكز الابستمولوجي ـ إن جاز التعبير ـ لتصور القضايا الميتافيزيقية الكبرى. فعن علاقة الإنسان بالوجود مثلاً يقول: «مثل الإنسان من الوجود بذاته كمثل الجنين من أمه، يتصل رحمانياً بمصدر كينونته»[٢٣].

وعن علاقة الإنسان بالله يقول أيضاً: «إن الكائنات من بارئها هي بمثابة الجنين من أمه، تستمد منه النسغ والقوام»[٢٤].

---

(٢١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣١١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

وعن علاقته بالحقيقة يقول كذلك: «إن الحقيقة لهي من النفس بمثابة الجنين من أمه»[٢٥].

وعن علاقة النفس بتجلياتها يقول أخيراً: «إن مثل النفس من تجلياتها كمثل الحامل من مهجة كبدها تجعل ما ينبثق عنها غرضاً لتأملها تأملاً يتيسر لها به الاتصال الرحماني مع مصدر كيانها»[٢٦].

وإغلاق الدائرة على هذا النحو على الأم وجنينها هو ما يجعل الأرسوزي يسفِّه منهجاً يقوم على الانفتاح والتقدم والارتقاء كالمنهج الديالكتيكي، ويؤثر عليه منهجاً يقوم على الانغلاق والتنافذ والتناضح لا يتردد في أن يسميه «المنهج الرحماني»: «إذن فالنهج في نشوء الكائنات وارتقائها نحو الذات ليس نهج الديالكتيك، بل النهج الرحماني الغني القائم على الاتصال من الصميم مع الكائنات»[٢٧].

وحتى عندما يرد بقلم الأرسوزي تعبير «الارتقاء» فإنه يكون في معناه أقرب إلى النكوص منه إلى التقدم، وإلى المحايثة منه إلى المفارقة؛ ومن ذلك قوله: «نحن نستخلص مما تقدم أن التجربة الرحمانية تكشف عن مبدأ الارتقاء نحو كنه الوجود، وعن مبدأ إلزام الكائنات بعضها ببعض كإلزام الأم بابنها مثلاً»[٢٨].

ولو شئنا أن نربط الميتافيزيقا الأرسوزية بتيار بعينه من تيارات الفلسفة الكبرى لنسبناها حالاً إلى المذهب الفيضي، الذي يتصور الوجود حركة صدور وارتداد لا نهاية لها، دارة مغلقة على ذاتها قد تعرف التجلي أو الانبساط ولكنها لا تعرف أبداً التطور، كموناً يتظهَّر بدون جديد يتخلَّق، إذ أن نتيجته محتواة سلفاً في مقدمته احتواء الشجرة في البرعم أو الإنسان في الجنين أو الجنين في الرشيم؛ وهذا هو السر أصلاً في الطابع «النباتي» لفلسفة الأرسوزي «البيولوجية» كما تتجلى في النص التالي مثلاً: «متى انعقدت الحياة على الرشيم فبدر الجنين من الأحشاء بدور البرعم من الشجرة، استمد من أمه النسغ والقوام، ولو أنه ينفصم عنها بالولادة فيبقى بالنسبة إليها كعبارة شفافة تشف منها المشاعر»[٢٩].

---

(٢٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٤٠٤.
(٢٦) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٦٩.
(٢٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٨٢.
(٢٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٥٤.
(٢٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٧٩.

هذه النزعة الفيضية هي التي أفضت في مجال الفلسفة القومية إلى تصور رحمي للأمة تحكمه خمسة مبادئ متلازمة.

فالأمة أولاً رابطة تناضحية: «إنما نعني بالتجاوب الرحماني التعاطف وما ينتج عن التعاطف من تفاهم بين الأقارب ذوي البنيان الرحماني المشترك»(٣٠). ولهذا فهي لا تتسع «للأغيار» أو «الغرباء» أو «الدخلاء» أو «الهجناء» أو غير ذلك من التعابير التي يزخر بها قاموس الأرسوزي الموسوم بعمق بميسم كراهية «الأعاجم». وذلك هو الفيصل بين الأمة «الأصيلة» والأمة «المشتقة»: «قد تنفصل الأم عما يحيط بها حتى تنقطع حواسها أثناء النوم عن العالم، ولكن قلبها يظل متصلاً بمهجة كبدها. شتان بين الذي تتمخض عنه الأحشاء وبين الولد المتبنَّى الذي يداعب مشاعر الأمومة... غير أن الأمة الأصيلة القائمة مؤسساتها على الحدس في البنيان الرحماني تبقى، بمقدار عمق جذورها، مغلقة على الأغيار»(٣١).

والأمة ثانياً رابطة قَبْلية؛ فكما يسبق البرعم الشجرة، والحياةُ فلسفة الحياة، كذلك فإن العاطفة القومية بداءة مطلقة: «إن الأمة تقوم على التعاطف الطبيعي بين الإخوان كقيام الأسرة على المودة بين ذوي القربى، وكما أن هذه العاطفة تسبق كل فلسفة متعلقة بنشأة الحياة، فكذلك الشعور الذي يربط الفرد بمصير أمته يبدو في النفس بمثابة البداهة»(٣٢).

والأمة ثالثاً رابطة لا زمنية، متعالية على «أراجيف» التاريخ ـ والتاريخ مقولة أبوية ـ وغير مشروطة بشروط المكان والزمان. فكما أن الجنين كائن لا تاريخي أو ما قبل تاريخي، كذلك فإن «النظرة الرحمانية في الوجود متحررة من علاقات الزمان والمكان، ومن الصور التي ينطوي عليها هذان الظرفان»(٣٣). والأرسوزي لا يتردد في أن يجهر بعدائه المطلق لمقولة الزمن: «لقد زعم المسؤولون عن تطفلهم على الشؤون العامة أن أسباب تخلفنا عن ركب الحضارة تعود إلى تأخر نهضتنا، وكأن الزمن بحسب هذا الزعم يلازم تاريخ الأمم، كما يلازم نموَّ الجسد. فيا له من زعم سخيف»(٣٤). ولعل

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٣٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٤٧.
(٣٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٨٤.
(٣٤) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٥.

هذا هو السبب الذي جعل فيلسوف الرحمانية يعارض «تحضير البدو» في مقال كتبه عام ١٩٦٥ تحت عنوان بليغ الدلالة: «البدوي حارس العروبة». فالبدوي كائن رحمي بامتياز لأنه كائن عابر للتاريخ: «إن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب، بل إنه العنصر الذي تقوم عليه ملاءمة الأمة العربية للمراحل التاريخية التالية... إن كل نهضة عربية أصيلة قامت على سواعد أهل البادية... أعتقد أن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو إخضاع الأمة العربية للأراجيف التاريخية»[٣٥].

والأمة رابعاً رابطة متجددة. وهذا التجدد، هذا العود الدائم إلى البدء الأول، هذا الإيقاع الدوري للرحم التي لا تضع حملها إلا لتجدد خصوبتها، هو ما يعمّده الأرسوزي باسم البعث: «مثل الأمة كمثل أبي الهول (اسفنكس) في الأسطورة المصرية، تتجدد في كل جيل من أبنائها كما كان يبعث اسفنكس حياً من رماده كل سنة»[٣٦]. وأكثر ما يلفت النظر في هذا البعث أو في هذه الخصوبة المتجددة أنها لا تمر بوساطة الأب. فهي تردنا مرة ثانية إلى المثلث الثنائي الضلعين: العنقاء ورمادها، الرحم وجنينها، الأمة وأبنائها. ونموذج مجدِّدي الأمة هو «النبي». ولكن أكثر ما يلفت النظر في هذا النبي، كما يتصوره الأرسوزي، أنه بخلاف أنبياء الأديان الأبويين ليس مرسلاً من السماء، بل من باطن الأرض ينبثق. وفلسفة التحليل اللغوي، أو عبقرية العربية، كما يحلو للأرسوزي أن يقول، تبدو وكأنها تنتصر لهذا التصور الباطني. فالنبي من (نبو)، والحال أنه كلما اجتمعت النون والباء بالعربية كان لاجتماعهما معنى البدور من الداخل (نبت، نبش، نبع، نبغ، نبق، الخ). وإذا كانت صورة النبي في كثير من

---

(٣٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، ص ٢٣٦-٢٣٧. وإنما تحت تأثير الأرسوزي في أرجح الظن بادر عدد من المثقفين المشارقة إلى ممارسة تجربة «العودة إلى الصحراء» باعتبارها الرحم العربية الأولى. وانظر أيضاً بهذا الصدد كلام تلميذ للأرسوزي ـ وهو إسماعيل العرفي ـ عن «تأصل البداوة العربية في الذات العربية تأصلاً راسخاً تكاد تكون معه خصيصة من خصائصها الجوهرية. فهذه البداوة، تمثل، جوانياً، حياة الطهر والبراءة والصفاء والنقاء... وقد صانت، داخلياً، الحياة العربية الكبرى من مختلف التأثيرات والآثار الأجنبية الغريبة» (إسماعيل العرفي: **في الشعوبية**، بلا تحديد لمكان النشر، ١٩٧٩، ص ٣٦).

(٣٦) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٨٤، والصورة لا تخلو من نشاز بالنظر إلى تشبيه الأمة/الأم برمز مذكر أبوي التسمية. ولكن هذا النشاز يتبدد حالما ننتبه إلى أن الأرسوزي وقع في خطأ الخلط بين الوحش الأسطوري (أبي الهول) والطائر الأسطوري (العنقاء) من جراء تشابه اسميهما بالأجنبية (SPHINX وPHÉNIX).

الأديان الطبيعية هي الرعد أو البرق أو الصاعقة، فأخصّ ما يرمز إليه لدى الأرسوزي هو البركان. والحال أليس البركان الذي يشق قشرة الأرض كالجنين الذي يندفع من عنق الرحم ساعة المخاض[٣٧]: «ينبثق النبي من الأمة كما ينبثق بركان من قلب الأرض، فيدفع بقشرتها، ويشق طبقاتها متصاعداً، فيخرج منها ما ضمر في جوفها. فهو يزيح أيضاً القوقعة التي نسجتها الأجيال من قيم بالية فينهض بهذه النفوس الخائرة، المسترسلة في انحدارها، إلى حقيقتها، بحيث يتجلى معنى هذه المرحلة. وبتجاوب تجلياته في كل نفس تعود الميول الدنيئة إلى منظومتها منسجمة فيها، فتبرأ هذه الميول، بانسجامها، من دناءتها وتتلاشى الأنانية الحاصلة من استغراقها في الأشياء. وحينئذ يتحقق ملكوت السماوات في الأرض ويعود بهذا المجتمع وكأني به أنشودة قد استجمَّت في ذاتها، كلٌّ من ألحانها كافةُ أصداء أخواتها، فتحولت بهذا الاستجمام إلى وحدة أشرقت فيها الأنشودة بكاملها»[٣٨]. وبما أن صفحة النبوات قد طويت اليوم، فإن نبي الأمة في العصر الحديث هو **الزعيم**. والأرسوزي لا يتردد في أن يصف هذا الطراز الحديث من مجدِّدي الأمة بمثل كان وصف به الطراز النبوي: «إنما شأن الزعيم في المرحلة التاريخية هو أن يجعل الأجيال في تساندها أنشودة حية، أنشودة يستجم كل من ألحانها في وحدانية تجليات المنظومة استجماماً ينبعث منه معنى المرحلة التاريخية. وإذن يصبح المعنى المنبثق من قرارة الأمة كالبركان الذي يتدافع من قلب الأرض، فيشق بتصاعده الطبقات ليخرج ما كان ضامراً فيها. وعندئذ تحمل الأمة رسالة المرحلة التاريخية للعالم، الرسالة التي يتجلى فيها معنى هذه المرحلة»[٣٩].

والأمة خامساً رابطة مثالية، والمثالية هي صبوة الإنسان إلى «الملأ الأعلى». فحتى ذلك الكائن الرحمي الأكثر صميمية الذي هو الجنين يجد نفسه موزعاً بين الشوق إلى البقاء متكوراً في فردوسه الباطن وبين النزوع إلى الخروج إلى العالم.

وجدل «الصبوة والجاذبية»[٤٠] هذا هو قدر الكائن الإنساني من حيث هو إنسان.

---

(٣٧) هل ثمة ما يمنع اللاشعور من أن يتمثل الولادة على أنها مجامعة معكوسة، أي من الداخل إلى الخارج؟ وهذا العكس للاتجاه أليس من شأنه أن يساعد في تمويه الطابع المحرمي لكل علاقة مثلثية ثنائية الضلعين؟

(٣٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٢٥.

(٣٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٨٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

ذلك أن «الحياة منظومة مغلقة في جميع الأحياء، إلا في الإنسان فإنها تبقى ذات صبوة إلى الملأ الأعلى»[٤١]. ومن هنا كان تصور الإنسان ككائن ذي قطبين: «تدل النفس على درجة نموها بمدى تجاوب قطبيها: الصورة والمعنى، الطبيعة والملأ الأعلى»[٤٢]. ولكن بخلاف ما يوحي به هذا النص، فإن ما قد يكون بين القطبين ليس «التجاوب»، بل «التجاذب»: «إن الإنسان ذو تكوين مزدوج، يتردد بين حاجات الجسد وبين المثل الأعلى، بين الغرائز والحق»[٤٣]. وهذا التوتر بين قطبي الإنسان هو ما يجعل الأرسوزي يتبنى بسهولة في بعض نصوصه التصور الاثنيني التقليدي للإنسان كموجود مادي ـ روحي، أو أرضي ـ سماوي: «الإنسان كائن بين السماء والأرض، إذ أن بدنه من الأديم، وروحه منبثقة من روح الإله»[٤٤]. وانطلاقاً من هذه الإزدواجية في جبلَّة الإنسان يقيم الأرسوزي مقابلة ـ تقليدية هي الأخرى ـ بين الطبيعة والإنسانية: «إننا نرى في الإنسانية قطباً مبايناً للطبيعة، وهذا التباين يظهر في الاختلاف بين الصبوة والجاذبية، بين الأمنية التي تنهض بالهمة نهضة متناسبة مع رفعة الغاية، وبين انجذاب الأجسام بعضها نحو بعض مع قرب المسافة»[٤٥]. وهذه المقابلة بين الطبيعة والإنسانية تقدم الركيزة الأونطولوجية للتمييز الأنتروبولوجي ـ التقليدي بدوره ـ بين المدنية والثقافة: «إذا كانت المدنية متجهة نحو السيطرة على المادة، فالثقافة في النفس بالوحدة التي انبثقت عنها، فيرتقي الإنسان بهذا البعث من الطبيعة إلى الملأ الأعلى»[٤٦]. ومهما يكن من غموض قطب التسامي والانجذاب المضاد الذي هو «الملأ الأعلى»،

---

(٤١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٧٢.

(٤٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٢٤.

(٤٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٣٠.

(٤٤) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٣١ـ ١٣٢. وانظر كذلك قوله: «إذا كان الإنسان يقتبس عناصر كيانه قوتاً من الطبيعة على مثال البرعم من الشجرة، فإن روحه نغمة من السماء يتعدى بها، من حيث الانبثاق، حدود عالم الحوادث وما يخضع له هذا العالم من قوانين جبرية» (**المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٧١).

(٤٥) الأرسوري، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٤ـ ٣٥.

(٤٦) الأرسوري، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٤٧. وكذلك: «المدنية والثقافة تختلفان: فالأولى تساير الطبيعة، فتبقى مفاهيمها على مستوى الحوادث الكونية، مستوى يجعل العلم والصناعة، اللذين هما قوامها، يتقدمان تقدماً مطرداً، والثانية تتأرجح بين مأخذ رموزها وبين آياتها، بين الطبيعة والملأ الأعلى» (المصدر نفسه، ص ٢٧٣).

فإنه هو ما يحول حقاً دون «انغلاق الدائرة» ودون بقاء الإنسان أسير المباطنة بلا أمل في المفارقة، وبالتالي دون انحطاط التثبيت الرحمي من عُصاب إلى ذُهان. وبالفعل، إن فلسفة الأرسوزي في الأمة ـ وفي الوجود بصفة أعم ـ إذ تفرج أمام الإنسان باب «الملأ الأعلى» تضعه أمام بديل آخر غير «المنظومة المغلقة» وغير الحنين الفصامي إلى رحم الأم وطلب العودة إليها عودة أهل الكهف. ثم إن «الملأ الأعلى» إذ يتدخل من الأعلى فعلاً، أي من خارج «الدائرة المغلقة»، يعيد الاعتبار إلى المبدأ الأبوي الذي طالما وجدناه محقَّزاً أو مغيَّباً في الرؤيا الأرسوزية للوجود. وليس لنا أن نتوقف مطولاً عند تعريف هذا المفهوم ـ فغموضه جزء مقوِّم من ماهيته ووظيفته. ولنكتف بالقول على لسان الأرسوزي: «العبارة التي عنى بها العرب عالمَ المُثُل، أي موضوع ما بعد الطبيعة، هي الملأ الأعلى»[٤٧]. وكما الشأن في كل مبدأ علوي أو سماوي، فلنا أن نقرأه على أنه بديل رمزي ومجرد عن الأب الواقعي الغائب. واستعادة الأب عن طريق الترميز والتجريد هي مخرج مألوف في أدبيات التحليل النفسي للتملص من ورطة العلاقة الاثنينية، وبالتالي المحرمية، التي لا مناص من أن تقوم بين الأم والابن في كل مرة لا تنعقد فيها الصلة بينهما بوساطة الأب. وربما كان هذا هو السر في أن النعت (رحماني) لا يأتي في كثرة من النصوص التي بين أيدينا إلا متبوعاً بالنعت «مثالي»[٤٨]. ولكن «الملأ الأعلى» لا يقوم فقط بوظيفة الجسر الأبوي. فهو أيضاً مبدأ تذكير؛ فبدونه تبقى الأمة أسيرة المنظومة الرحمانية المغلقة، وبه تمتلك قدرة مذكرة على «التجلي» أي على الإفصاح عن ذاتها والخروج إلى العالم. وليس من قبيل الصدفة أن تُشبَّه الأمة من هذا المنظور بالشجرة: «الأمة شجرة سحرية جذورها في الطبيعة وتجلياتها نحو الملأ الأعلى»[٤٩]. فالشجرة ـ وهذا سر سحرها ـ رمز مؤنث/ مذكر في آن معاً: ففي الأرض تضرب جذورها، وإلى السماء تمد فروعها. وكما تجد التجربة الرحمانية جسرها الأبوي في المثالية، كذلك تجد «الأمة» امتدادها المذكر في «رسالة الأمة». فلكل أمة ـ إذا كانت جديرة بهذا الاسم ـ رسالة؛ «وما الرسالة إن لم تكن اقتباس

---

(٤٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٥٦.

(٤٨) من أمثلة ذلك: «الحياة ذات بنيان رحماني مثالي» (**المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٢٠)؛ «الوجود ذاته ذو بنيان رحماني مثالي» (المصدر نفسه، ص ١٦٦)؛ «الأمة تجربة رحمانية مثالية» (المصدر نفسه، ص ٢٤٢).

(٤٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٢٥١.

المعرفة من الملأ الأعلى وتنظيم العالم على ضوء المعرفة المثلى؟»[٥٠]. وبطبيعة الحال، فإن رسالة الأمة العربية تبزّ رسالات الأمم كافة. فالعرب «ليسوا أمة فحسب، بل إن أمتهم هي أرومة البشر»[٥١]. وما ذلك لأن «أبناء هذه الأمة قد تفردوا في العالم باستكمال شروط البطولة والشعر معاً»[٥٢]. أو لأن «الأمة العربية تختلف عن سواها بنشأتها السماوية وبنيانها الخالد»[٥٣] فحسب، بل كذلك لأن رسالتها أصلاً أن تحدد للأمم الأخرى معنى رسالاتها؛ فهي لها كالملأ الأعلى للجنين: «لقد قيل إنه إذا ما استكمل الجنين شروط نموه في الرحم فتح فاه فهبط عليه الروح من الملأ الأعلى فطلع على العالم كائناً حياً. إنه لقول ينطبق على الأمم التي تحررت فيها كوامن الحياة فأخذت ترتقب معنى ثقافتها من رسالة العرب»[٥٤]. وموقع العرب من الأمم الأخرى، ترتيباً على ذلك، موقع ذكري بامتياز: «أما العرب في أسرة الإنسانية فهم بمثابة الابن البكر في العائلة المالكة»[٥٥]. وبما أن حق البكورية يعود إليهم، فإليهم يعود أيضاً حق الفاعلية التاريخية والحضارية التي غالباً ما يتأولها اللاشعور، بالمقابلة مع المفعولية، على أنها مبدأ مذكر: «إن الأمة العربية، وهي ينبوع الشعوب السامية كافة[٥٦]، عالم بذاتها، لم تأفل منذ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ. وهي تطهِّر بفيضها في كل مرحلة ما تراكم من آثام الشعوب فتهديها إلى تحقيق أهدافها»[٥٧]. وفي هذا الخروج إلى العالم تكمن مأساة العرب: «فغيرهم من الأمم يخرج إلى العالم لينهبه، أما العرب فإنهم بخروجهم إلى العالم لأداء رسالتهم كانوا هم الخاسرين والعالم هو الرابح. فهم

---

(٥٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٩.

(٥١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ١٢٨.

(٥٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٢٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٥٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٧٥. ولنلاحظ، حتى في هذا التشبيه الأبوي الملكي، غياب الأب.

(٥٦) علماً بأن هذه الشعوب السامية هي نفسها شعوب ذكرية سماوية بالتضاد مع الشعوب الآرية التي هي شعوب أنثوية أرضية: «الساميون كما تشير إليهم كنيتهم (سما، يسمو، سماء، اسم...)، وكما تنطوي عليه عقيدتهم، هم بحق أولاد السماء... أما الآريون فإنهم أبناء الأرض كما ادعته الأسطورة اليونانية وكما أيد ذلك ممثلو هذا الفرع (المصدر نفسه، ص ١١٨ـ ١١٩).

(٥٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٢١.

بخروجهم إليه يتنازلون له عن شيء من مثاليتهم وينالهم شيء من لوثته المادية. ولهذا يعتقد الأرسوزي صادقاً أن العرب بفتحهم العالم بوازع من مثاليتهم قد ضحوا بأنفسهم[٥٨].

والأمة سادساً وأخيراً رابطة لغوية: «إن الصفة الأساسية للأمة والمميزة لها عن غيرها هي لغتها»[٥٩]، و«حدود الأمة هي حدود لغتها»[٦٠]، إذ الأمة ولسانها شيء واحد «به يتلخص بنيان الأمة وعليه تنعكس تطورات مجتمعها»[٦١]. وأصدق ما يصدق ذلك على الأمة العربية لأن «العربي... لسانه تتلخص فيه كافة تجليات أمته»[٦٢]. وعبقرية العربية هي التي شاءت لأبنائها أن يسموا **عرباً** ولأبناء غيرها من الأمم أن يسموا **أعاجم**، إذ أن «الكلمة الأولى تتضمن معنى الإفصاح، والكلمة الثانية معنى المغلق المبهم»[٦٣]. وهذه القطعية اللغوية لدى فيلسوف الرحمانية قابلة للتفسير بالنظام المعرفي المحدِّد لجملة فلسفته. فالرابطة اللغوية تمثل هي الأخرى تجربة رحمية، ولكن خارج الرحم إن جاز التعبير. وما ذلك لأن اللغة هي رحم العقل والفكر كما يمكن أن يقال مجازياً فحسب، بل كذلك لأن اللغة هي الحبل السري الذي يظل يشد الجنين غب خروجه من رحمها. ولا غرو أن تسمى اللغة القومية «لغة الأم»[٦٤]. واللغة، بمعنى من المعاني، جسد آخر: «إن جذور اللغة هي في الحياة، في العلاقة المتبادلة بالتأثير بين وضع الجسد وبين المعنى الذي هو صداه في الوجدان»[٦٥]. وكل جسد هو استطالة لجسد الأم: «ما اللسان... من الأمة التي أنشأته إلا بمثابة الأنسجة

---

(٥٨) انظر مقابلته بين فتح الغرب للعالم وفتح العرب له: «لقد انتشرت المدنية الحديثة من قطر إلى قطر، حتى أنها كادت تخلق من العالم وحدة، إلا أن انتشارها كان بغية المتاجرة بمنتوجها. أما العرب فإنهم قد فتحوا العالم بقصد تهذيبه، وتحقيقاً لهذه الأمنية ضحوا بنفوسهم وفتحوا العالم القديم» (المصدر نفسه، ص ٢٢٩).

(٥٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٢٧٩.

(٦٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٢١٣.

(٦١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٢٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٦٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ١٩٠.

(٦٤) انظر، فيما يتعلق بالإشكالية القومية الأوروبية، انتصار الأرسوزي «للغة القومية» باعتبارها «لغة الأم» في قبالة «لغة الكنيسة» اللاتينية (التي يمكن أن تتبدى للاشعور في الحالة التي نحن بصددها وكأنها «لغة الأب»). **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٢٤).

(٦٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٤٨.

من الكائن الحي، يشف منه المعنى بجملته وأجزائه»[٦٦]. وأصدق ما يصدق ذلك على اللسان العربي أيضاً لأن «اللسان العربي، إذا درس دراسة توليدية، هدانا إلى استجلاء آية الأمة التي أنشأته تعبيراً عن ذاتها»[٦٧]. وكما مثل الأم من جنينها، كذلك مثل الأمة العربية من لسانها؛ فهي «مصدر كينونته» ومنها «يستمد النسغ والقوام»، وهو تعبير رحماني عن حقيقتها به تفصح عن عبقريتها: «تلك هي الأمة العربية عبقرية أبدعت أداة بيانها، فأفصحت بهذا الإبداع عن حقيقتها. توحي كلماتنا بحقيقة أمتنا كما يوحي انسجام الألفاظ في القصيدة بالفنان الذي أبدعها. ولما كان صرح مؤسساتنا قد شيد من قبل أعلام أمتنا باستجلائهم ما ضمر في كلماتنا من معنى، جاء كياننا القومي متلازم المظهر تلازم الأعضاء في الجسد. إن الحدس في الكلمة العربية من صرح الثقافة بمثابة البذرة من الشجرة. وذلك ما دعانا إلى القول بأن أمتنا ليست محصلة ظروف تاريخية، بل إنها معنى يبدع تجلياته ويوجهها نحو مزيد من الحرية. وذلك ما دعانا إلى الاعتقاد بأن مثل ظهور الأمم ذات الطابع البديء على مسرح التاريخ كمثل ظهور الأنواع الحياتية على مسرح الطبيعة»[٦٨].

والواقع أن النمط الرحمي ليس هو نمط تولد الأنواع الحية من الطبيعة فحسب، ولا نمط تولد الأمم من التاريخ فحسب، ولا نمط تولد اللغات من الأمم فحسب، بل هو أيضاً، في مجال فلسفة اللغة التي ترتد إليها كل فلسفة الأرسوزي، نمط تولد المعنى من الكلمة. فالكلمة عند الأرسوزي هي كلمة ـ بدن، ومقام المعنى منها كمقام النفس من البدن: «الكلمة، من المعنى الذي أنشأها، كالبدن من النفس، أو كالخيال من صورته، تحمل طابعه وتكشف عنه. وإذا كانت النفس تتضح بتجاوب تجلياتها مع نمو بدنها، فالمعنى أيضاً يتضح باشتقاق الصورة الحسية إلى كلمات بليغة ومتلازمة»[٦٩]. ولكن أكثر ما يرد تشبيه الكلمة ـ تحت قلم الأرسوزي ـ بالبذرة كما يلاحظ ناصيف نصار[٧٠]. فالكلمة تنطوي على المعنى انطواء البذرة على أنواع الأحياء: «كلمات هذا اللسان لم توضع تعبيراً عن اجتهاد الفرد وتصرفاته فحسب، بل

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
(٦٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٣٣٩.
(٦٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٠٧.
(٧٠) د. ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠.

وضعت من قبل الحياة للإيضاح عن المعاني المنبعثة عنها، بحيث أتت كل كلمة من كلماتنا منطوية على الحدس في أصول الإنسانية انطواء البذرة على نوع من أنواع الأحياء»[٧١]. أو فلنقل إن المعاني تكمن في الكلمات كمون الحياة في البذور: «لما كانت الحياة نفسها قد اشتركت مع الأفراد في إنشاء هذه الأداة من البيان، فقد جاءت الكلمات المنطوية في كلماته حدوساً صادقة في طبيعة الأشياء. وهكذا تكمن المفاهيم، أصول مؤسساتنا، في كلماتنا كمون الحياة في بذور النبات. وإذا كانت الحياة تستجلي نوع الحياة الكامنة في البذرة، فكذلك الفرد يستجلي بخياله تجربة الحياة المتبلورة حدساً في الكلمة»[٧٢]. ولكن سواء أكانت الكلمة في التشبيه بدناً أم بذرة فهي أقرب، في النظام المعرفي اللاشعوري للفلسفة الأرسوزية، إلى الرحم. فالمعنى من الكلمة مثلما الجنين من رحم الأم: منها يبدر، وبها يتحصل على النسغ والقوام، وإليها يرتد. ومن ثم فإن وجه الشبه لا يشمل «الكمون والظهور» فقط على ما يفترض مؤلف «**طريق الاستقلال الفلسفي**»[٧٣]، بل يحيلنا بالأحرى إلى حركة ثلاثية: كمون فظهور فارتداد. وهذا الارتداد ـ والأرسوزي يسميه بلغته الخاصة ارتقاء ـ نحو «كنه الوجود» و«مصدر الكينونة» هو الذي يتحكم بقوام ذلك المفهوم المركزي في فلسفة الأرسوزي الرحمانية: البعث. فالبعث ليس حركة رجعى، ليس محض عودة سلفية إلى الماضي، بل هو ارتداد نحو مصدر الانبثاق بهدف معاودة الانبثاق. ولكن إن تكن فكرة البعث قاسماً مشتركاً بين الأرسوزي وبين مفكر قومي آخر مثل ميشيل عفلق مثلاً، فإن أهم ما يخصص هذه الفكرة لديه تمحورها حول اللغة. فالبعث استجلاء متجدد للمعاني التي كانت تجلت فيها عبقرية الأمة المتماهية مع لسانها. والنصوص الأرسوزية التي تؤكد على البعد اللغوي الخالص للبعث كتجربة رحمانية مثلى أكثر من أن تحصر:

ـ «إن ما يجب علينا، والحالة هذه، أن نبدأ بعثنا القومي ببعث كلامنا، وأن نحذر على حرجنا المقدس هذا من الدخلاء على بيئتنا»[٧٤].

ـ «إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا

---

(٧١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ٦١.

(٧٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٣٣.

(٧٣) بصار، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠.

(٧٤) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٥٧. ولنا عودة عما قليل إلى رهاب «الدخلاء» هذا.

أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة»[٧٥].

ـ «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين[٧٦]، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات»[٧٧].

ـ «كيف نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا، المستوى الذي أدى إلى **وضع ثقافتنا**؟[٧٨] بالعودة إلى لغتنا أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا. إن لغتنا لهي مستودع تراثنا. فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد»[٧٩].

وإذا كان التأويل اللغوي للتجربة البعثية الرحمانية هو ما يميز فكر الأرسوزي قياساً إلى غيره من المفكرين القوميين «البعثيين»، فإن دعوته إلى العودة إلى «مستودع التراث»، أي إلى اللغة، وليس إلى التراث ذاته، هي التي تفرد له صوتاً على حدة في جوقة المفكرين «التراثيين». والحق أن الأرسوزي غالباً ما يقابل بين اللغة والتراث مقابلة الضدين. وإن تكن اللغة عنده عامل البعث الأول، فغالباً أيضاً ما يتبدى التراث عنده وكأنه عامل «انحطاط» و«انحلال» و«سبات». فهو لا يتردد في واحد من أواخر مقالاته في أن يقول: «لم تزل ثقافة العرب تقوم على الحفظ دون الاتصال بالواقع، يجتر الخلف ما قد علكه السلف»[٨٠]. وهذه الصورة المستعارة من العالم الحيواني تجد ما يتابعها في تشبيه التراث بأنه «ظلف يعوق الآمال عن الانطلاق»[٨١]. وبالعودة إلى العالم النباتي نجد مؤلف «**بعث الأمة العربية**» يشبه التراث تارة بأنه «القرمة»[٨٢]

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٧٦) هذا التحقير للعقل الاجتهادي، أي البَعْدي، بالمقابلة مع تقديس لغة الأم القَبْلية، قابل لأن يُقرأ كما سنرى حالاً على أنه تحقير أيضاً للمبدأ الأبوي.

(٧٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٩٧ـ ٢٩٨. انظر أيضاً في المجلد الرابع، ص ٢٠٣، النص إياه بحرفه، ولكن مع تعديل «خطل العقل» إلى «شطط العقل».

(٧٨) التسويد منا، والغرض منه لفت النظر إلى استمرارية صورة اللغة كرحِم أم «تضع» الثقافة.

(٧٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٢٠٢.

(٨٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، ص ٣١١.

(٨١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٧٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

وطوراً بأنه «الورقة التي قطعت عن غصنها فجفت»[٨٣]. وهذا التشبيه الأخير يكشف لنا سر هذا الموقف السلبي المتطرف من التراث: فالأرسوزي يرى فيه عامل انفصال لا عامل اتصال، عامل ابتعاد لا عامل اقتراب من الرحم الأولى التي انبثق عنها، أي اللغة. والنص الذي ورد فيه التشبيه الأخير قاطع الدلالة بهذا الصدد: «لما كانت الأمة تنشئ كيانها في عهدها البدائي أو الجاهلي بغريزتها، تحقيقاً لذاتها، فقد كانت هذه المؤسسات متلازمة ومتتامة، إذ هي تعبر عن وحدة سماوية تتدفق فيها الحياة فتزهو بها تجلياتها، وكان شعار العربي في هذا العهد الذهبي البطولة: البطولة التي تحقق بها الحياةُ غايَتَها والتي كان يكسو روعتها بالصور الشعرية اللائقة بها. فلما زاح هذا المجتمع عن حقيقته وانحرف العربي عن محور شخصيته انقطعت عنه ينابيع الحياة وضمرت فيه مظاهرها وضمرت نزعاته المثالية. وتقلصت عنه العواطف الرحمانية، فضاقت دنياه واستغرق في الأشياء فأمسى مادياً أنانياً دنيئاً. ولقد بدت مظاهر هذا الانحلال على لسانه أيضاً، إذ به يتلخص بنيان الأمة وعليه تنعكس تطورات مجتمعها، فانحرفت فيه الكلمة عن منظومة معاني أسرتها، وأمست بانقطاعها عن خيالها الحسي الذي تستمد منه نسغها وتتعين به قيمتها، كالورقة التي قطعت عن غصنها فجفت وتناثرت في مهب الرياح»[٨٤]. ولقد كان لا بد من صدمة كهربائية عظمى، كصدمة اللقاء مع الغرب، ليفيق العرب من سباتهم الكهفي وليكتشفوا كم تحول تراثهم، وقد انقطع عن نسغه ومصدر كينونته، إلى «قوقعة» تضرب عليهم سوراً من «الجدب والعمه»: «أصبح مثلنا نحن العرب كمثل أهل الكهف عندما استيقظنا من سباتنا، سبات انزوت فيه أجيالنا عن سير التاريخ عصوراً مديدة، فبدت مظاهر حياتنا بالية: عرفنا وتقاليدنا، مؤسساتنا الاجتماعية والاقتصادية، حتى قوالب فكرنا وعملنا. وكأن تراثنا قوقعة تصدعت وتداعت لدى اصطدامها المفاجئ بموجة المدنية الحديثة، حتى لقد أصبحت قشور هذه القوقعة تحجبنا عن حاضرنا وتعوق ملاءمتنا للبيئة المستجدة»[٨٥]. وما دامت قوقعة التراث الخانقة قد بلغت من السماكة حداً ما أمكن معه كسرها إلا بالتماس العنيف مع عامل خارجي، هو عامل المدنية الحديثة، فإن اللقاء من الداخل هذه المرة مع الثقافة الحديثة، لن يكون سبيله إلا العودة إلى عصر ما قبل التراث،

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

(٨٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٥.

العصر الذي أفضى بالعرب إلى خروجهم الأول إلى العالم، أي الجاهلية التي هي ـ كاللغة تماماً ـ رحم العرب الأولى. وقد تكون الصلة المنطقية بين «الخروجين» أو «النهضتين» واهية، ولكن الأرسوزي يحرص في أكثر نصوصه التي أكد فيها على ضرورة العودة إلى عصر العرب الذهبي الجاهلي على نفي صفة النكوص والرجعية عن هذه العودة بتأوله إياها على العكس على أنها «التقاء مع أصول الثقافة الحديثة»:

ـ «أي عهد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة أمتنا كقرارة لها وأمنية كما انبلج في الجاهلية؟ ونحن بالعودة إلى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة، الأصول التي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة. وفضلاً عن ذلك، إننا لنتحاشى بهذه العودة ما أورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان»[٨٦].

ـ «نحن إذا كنا اتخذنا العهد الجاهلي عهداً ذهبياً في تاريخنا، ودعونا إلى العودة إليه، فإننا نعتقد بأننا نلتقي فيه مع أصول الثقافة الحديثة أيضاً؛ وإن الجاهلية العربية هي العهد الذي تحققت فيه أمنية الفنانين، أمثال نيتشه وبايرون ممثلي الثقافة الحديثة. فما من عهد من عهود الإنسانية عاش فيه الناسُ الفنَ للحياة كما عاش أجدادنا في الجاهلية»[٨٧].

ـ «نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، الينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا وإذكاء لمكارم الأخلاق»[٨٨].

وإذا كان الأرسوزي يفلح، عن طريق هذا التخريج الفكري، في الظهور على صعوبة رئيسية في كل خطاب تراثي، فيتعقل النكوص إلى الرحم الأولى على أنه بعث أو ولادة ثانية، وإحياء الماضي على أنه التقاء مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضياتها، إلا أن الصعوبة الحقيقية والكأداء التي يصطدم بها مشروعه في بعث الجاهلية الأولى

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.
(٨٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثالث، ص ١٤٥.
(٨٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٣١٢.

هي تحديد الموقف من الإسلام. فكما أن «السقوط» أو «الخروج من الجنة» هو مقوِّم أساسي في بناء أسطورة الفردوس البدئي، كذلك فإن «الانحطاط» الذي يعقب العصر الذهبي الأول هو مقوِّم أساسي في بناء أسطورة هذا العصر. والحال أن تحديد العصر الذهبي للعرب بأنه الجاهلية، ألا يعني أن الانحطاط بدأ مع الإسلام؟

إن بعض نصوص الأرسوزي قد توحي للوهلة الأولى أن السبيل الذي اختطه صاحبها لنفسه لمواجهة هذه الصعوبة هو التناقض مع نفسه. وهكذا نجده يؤكد أن «العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي»[٨٩]، كما يقول عنوان الفصل الأول من كتابه «**بعث الأمة العربية**»، ثم يضيف القول في متن الكتاب نفسه: «إننا ندين بمجدنا القومي للإسلام»[٩٠].

وقد نتقدم خطوة أخرى في فهم المنطق الداخلي لهذا التناقض عندما نجد الأرسوزي يكيل للإسلام الثناء واللوم معاً، ومن جهة واحدة كما يقول المناطقة. فميزة الإسلام أنه أبعدنا عن الطبيعة: «أدخل الإسلام إلينا معنى الرسالة، فحوَّلنا من أمة تحيا في أجوائها الطبيعية حياة النبات إلى أمة تطمع بهداية العالم سواء السبيل»[٩١]. ولكن نقيصة الإسلام في الوقت نفسه أنه أبعدنا عن الطبيعة إياها: «إذا كان الإسلام قد أذكى الشوق إلى المثل الأعلى، فإن هذا الإذكاء كان في غالب الأحيان على حساب الطبيعة. ومتى أصبح الجسد هزيلاً ضمرت فيه الحياة وآلت الشخصية إلى الانهدام. ولما انفصلت الميول الطبيعية عن الصبوة إلى المثل الأعلى تردى الناس إلى النفاق»[٩٢].

وعلى اعتبار أن الطبيعة تعادل في شعور الأرسوزي الجاهلية[٩٣] (وكلتاهما تعادل في لاشعوره وما قبل شعوره الرحم الأولى)، جاز القول إن فضيلة الإسلام وجريرته معاً إبعاده العرب عن جاهليتهم الأولى.

وأن يكون انتماء الجاهلية إلى الطبيعة بينما انتماء الإسلام إلى المثل الأعلى (أو

---

(٨٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٨١.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(٩١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، ص ٧٢.
(٩٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٩٤.
(٩٣) انظر تعريف الأرسوزي للجاهلية بأنها «عهد الفطرة» و«العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية» (المصدر نفسه، ص ٢٩٥).

الملأ الأعلى)، فهذا معناه أن العلاقة التي تجمع أو تفصل بينهما قابلة لأن تقرأ من قبل اللاشعور، أو حتى ما قبل الشعور، على أنها علاقة بين المبدأين المؤنث والمذكر[٩٤]. فإن اعتبرت هذه العلاقة تكاملية كان الكلام عنها بلسان المدح، وإن اعتبرت تعارضية كان الكلام عنها بلسان الذم. وذلك ما يفسر، جزئياً على الأقل، موقف الأرسوزي المتناقض من الإسلام في علاقته بالجاهلية.

على أننا نستطيع أن نتقدم خطوة أخرى نحو فهم البنية التحتية لهذا التناقض عندما نستحضر إلى أذهاننا أن المبدأ المؤنث هو دوماً واحد ضمن المثلث الأوديبي، وهو المبدأ الأموي، بينما المبدأ المذكر ضمن المثلث نفسه هو بالضرورة اثنان: بنوي وأبوي. وعلى حين أن العلاقة بين الابن والأب في المثلث الأوديبي السوي تبدأ بالتنافس والتزاحم وتنتهي بالتماهي، إذ أن كل ابن مرشح لأن يصير بدوره أباً في نهاية المطاف، فإن «الرواية العائلية» الأرسوزية المسقطة على التراث تجنح على العكس إلى الفصل فصلاً حاداً بين الطورين البنوي والأبوي للمبدأ المذكر وإلى اعتبار نمو الابن إلى أب انحطاطاً وليس تطوراً. وذلك ما يفسر أن زكي الأرسوزي حينما يقابل بين الجاهلية والإسلام من منظور حيوي فإنه يقابل بينهما مقابلة الشباب والشيخوخة: فهما «عهدان متباينان من تاريخ أمتنا، وإن كان أحدهما امتداداً للآخر امتداد الشيخوخة للشباب في الحياة الواحدة»[٩٥]. وبديهي أن الشباب هنا يحتل مكانه في قطب التقييم الإيجابي، بينما تحتل الشيخوخة مكانها في قطب التقييم السلبي، وهذا ما يجهر به النص ذاته في فقرة لاحقة منه: «وقد نتج عن موقف العرب المتباين في عهدي تطورهم، الجاهلية والإسلام، أن اتسمت أعمالهم بسمة الإيجاب في المرحلة الأولى، وسمة السلب في المرحلة الثانية»[٩٦].

وكما أن ما يلفت النظر في الفقرة الأولى من النص هو غياب «النضج» أو «سن الرشد» كجسر واصل بين الشباب والشيخوخة، كذلك فإن ما يلفت النظر في الفقرة الثانية منه هو غياب الطور الجدلي الثالث، سلب السلب أو التركيب. فالجدل

---

(٩٤) هذه القراءة اللاشعورية يعززها في حالة اللغة العربية كون الجاهلية اسماً مؤنثاً، والإسلام اسماً مذكراً.

(٩٥) الأرسوزي، «الجاهلية والإسلام وتأثيرهما على الشعر العربي»، في **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، ص ٤٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الأرسوزي، بخلاف الجدل الهيغلي، ثنائي صرف: العنقاء ورمادها، الأرض وبركانها، الأم وجنينها، الأمة ونبيها (أو زعيمها). ومبدأ اشتغاله هو «مبدأ الثالث المرفوع»، إن جازت هذه الاستعارة من قاموس المناطقة. ولم يعد من العسير علينا أن ندرك ما هو أو من هو الثالث المرفوع هنا: فهو المستقبل الذي ينطوي عليه كل ابن، أي الأب. ولا غرو أن تكون الصورة التشبيهية لهذا الجدل هي البركان الذي «يتدافع من قلب الأرض»: فالبركان لا مستقبل له سوى الخفوت. ولا غرو أيضاً أن يجد هذا الجدل نموذجه اللغوي في العلاقة بين الكلمة والمعنى المنبعث من «حُقِّها»[٩٧]: فنحن ههنا أيضاً أمام علاقة لازمنية[٩٨]. وكراهية الأرسوزي لمقولة الزمن، ولمقولة التاريخ، ولمقولة الصيرورة، ولكل مقولة مماثلة تعطي مكانة الصدارة «للتطور» على «النشأة»، نابعة في أرجح الظن من ميل لاشعوري إلى تأويل كل سيرورة «تأبُّب» على أنها سيرورة انفصال وتعميق للانفصال عن الأم[٩٩]. فالابن قدره واحد من اثنين: إما أن «يتأبب»، فيقطع نهائياً حبله السري ويستقل بذاته ويؤسس كيانه الخاص في مملكة الزمن، فيعرف مع الصيرورة الشيخوخة والموت، وإما أن «يتأمم»، فيطلب الاتصال من جديد بمصدر كينونته ويجدد شبابه بفعل ارتداد دوري نحو الرحم التي أعطته هبة الوجود، فيعرف البعث والخلود والشباب المتجدد. والحال أن الإسلام وضع العرب في رأي الأرسوزي على طريق التأبب. فالإسلام، بدلاً من أن يعزز روابط العرب بـ «عهد الفطرة» و«النشأة الطبيعية» الذي هو الجاهلية، وبدلاً من أن يبقيهم على تماس تناضحي مع «ينبوع الوجود» الذي يتيح لهم أن يجددوا باستمرار «نسغ حياتهم» وأن يكرروا دورياً وإلى ما لا نهاية اندفاعتهم البركانية، قطع جذورهم عن التربة التي أنبتتهم وفصل ورقتهم عن

---

(٩٧) الحُقّ بالعربية، كما يذكِّرنا الأرسوزي، هو «جرن العظم».

(٩٨) كثيرة هي النصوص في كتابات الأرسوزي التي تؤكد على امتياز اللغة العربية وتفوقها باعتبارها لغة لازمنية. ومن أمثلتها: «بينما كانت الكلمة عند غيرنا تتطور من جيل إلى جيل... كانت الكلمة العربية تبقى على ما هي عليه لا يؤثر فيها الزمان» (**المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٥٠)، وكذلك: «إن إقامة المقارنة بين اللغة العربية وبين لغة أخرى كالفرنسية مثلاً، تبين أن جذور الكلمات الفرنسية في التاريخ، وجذور الكلمات العربية في ما قبل التاريخ، في الطبيعة» (المصدر نفسه، ص ٣٤١).

(٩٩) في هذا السياق المعادي للزمنية باعتبارها بعداً «أبوياً» يندرج تمييزه التفاضلي «للثقافة» على «المدنية»: «بذلك تتميز الثقافة ذات الخلود عن المدنية الحديثة التي شعارها الصيرورة» (**المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ١٢٨).

شجرتها الحية، فكان مآلهم إلى ضمور وجفاف وسقوط.

لقد كان الإسلام في الأصل اندفاعة بنيوية، وتلك ملحمته، فآل إلى استطالة أبوية، وتلك مأساته. أرادته الأمة نبوة بركانية لاهبة، فشاد نفسه في مؤسسة دينية باردة. فاضت به، فغاض بها. تشوفته مداً، فأورثها جزراً. اندفع من قلب الأمة كالشريان الأبهر، فارتد نحوها وريداً يخنقها بالدم الأسود. أرادته شعراً للحياة، فحاصرها بنثر الواقع: «صفوة القول إن لكل من العهدين ممثليه تتجسد فيهم أمانيه: وممثلو الجاهلية شعراؤها، كما يمثل الإسلام فقهاؤه»[١٠٠]. أرادته الأمة فعل بطولة وفروسية وسيادة ومروءة، فآل إلى انفعال زهد ونسك ودروشة: «الكلمات التي تشير إلى ممثلي الجاهلية والإسلام تكشف عن الاختلاف في وجهة نظر كل من العهدين. كانت كلمة (سيد) تشغل مقام الصدارة في الجاهلية، ورمز السيد هو الأسد. وتلي كلمة (سيد) في المقام كلمة (فارس). والفارس هو من يذود عن حقيقة الجماعة وهو على صهوة جواده... أما الكلمات التي تشير إلى مقام الصدارة في الإسلام فهي (الإمام) و(الفقيه) و(الزاهد)»[١٠١]. وفي نص متأخر يعود إلى عامي ١٩٦٣ـ ١٩٦٤ تزداد نبرة التمييز بين «العهدين» توتراً وتقطر بالمزيد من المرارة: «في ذلك العهد (الجاهلية) كانت أمنية كل عربي أن يكون بطلاً وأن يكون شاعراً... وكانت المروءة أم الفضائل... أما الحياة في **القرون الوسطى**[١٠٢] فقد تحولت إلى نقيض ما كانت عليه في الجاهلية. استبدلت المروءة بالتقوى، بالخشية. وقامت التكايا مقام الأندية ـ حيث كانت تجري المباريات في الجمال ـ وقام الناسك مقام البطل الشاعر، واستحال ذؤبان العرب إلى دراويش يقتاتون من فضلات الموائد»[١٠٣].

ويستوقفنا في هذا التحول ـ أو «الانحراف» بحسب قاموس الأرسوزي ـ من وجهة النظر التي تعنينا هنا مظاهر ثلاثة.

فهو أولاً تحول في رؤية العالم لكل من العهدين أو في «نظام قيمهما» على نحو ما

(١٠٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٣٠.
(١٠١) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الخامس، ص ٦٨.
(١٠٢) التسويد منا للإشارة إلى أن هذا التعبير (القرون الوسطى) مقحم على النص ولا يمت بصلة إلى النظام اللغوي للأرسوزي. وأغلب الظن أننا أمام تحوير أجراه قلم الرقيب قبل نشر النص في الصحيفة اليومية التي نشر فيها.
(١٠٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٢٠٢.

يمكن استشفافه من «الاختلاف في نبرة الإيقاع بين العهدين». ومؤلف «**الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**» لا يتهيب من أن يعقد مقارنة تفاضلية ـ ضمنياً ـ بين منطوق بعض الأشعار الجاهلية ومنطوق بعض الآيات القرآنية: «وهاك بعضاً من الأبيات **والأقوال**[(١٠٤)] التي تعبر عن نبرة الإيقاع في كل من العهدين:

ـ «ولا تمش في الأرض مرحاً، إن الله لا يحب كل مختال فخور، واقصد في مشيك واغضض من صوتك»، «ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين»، «إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين»، «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوماً محسوراً».

ـ «لنا الدنيا ومن أمسى عليها ... ونبطش حين نبطش قادرينا

إذا بلغ الفطام لنا صبي ... تخرّ له الجبابر ساجدينا»

«ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى تجود وما لديك قليل»[(١٠٥)]

وهو ثانياً تحول في اللغة من الشعر إلى النثر في طور أول، ومن العروبة إلى العجمة في طور ثانٍ. وقد كنا رأينا في الشاهد المأخوذ من «**بعث الأمة العربية**» كيف أن انحراف العربي عن محور شخصيته، أي عن حقيقته كما كانت تتجلى في العهد الذهبي البطولي الجاهلي، قد استتبع انحلالاً في لسانه، «فانحرفت فيه الكلمة عن منظومة معاني أسرتها وأمست، بانقطاعها عن خيالها الحسي الذي تستمد منه نسغها وتتعين به قيمتها، كالورقة التي قطفت عن غصنها فجفت وتناثرت في مهب الرياح». ومؤلف «**بعث الأمة العربية**» لا يتردد في أن يسمي المسؤولين عن هذا الانحراف/ الانحلال في اللسان العربي باسم مستعار من الترسانة اللغوية لإيديولوجيات التمييز العنصري. فأولئك هم «المستعربون»، أي «الأعاجم» الذين تطفلوا على دين العربي وعلى لسانه معاً، فأتقنوا العربية من خارج حدسها، بدون أن يكون في مكنتهم أن يتصلوا بها اتصالاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمثابة الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». فبقي مثل هؤلاء المستعربين من اللسان الذي استعاروه كمثل «الأمة المشتقة» من «الأمة الأصيلة». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحي كلماتهم بحقيقتهم ـ والحقيقة في الأصل «لا تدرك من الخارج

(١٠٤) نعتقد أن قلم الرقيب تدخل هنا أيضاً ليضع كلمة «الأقوال» مكان «الآيات».

(١٠٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٤٢٤ـ ٤٢٦.

إدراكاً. . . بل تتجلى في النفس تجلياً»[١٠٦] ـ بقيت الكلمة عندهم «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فتستوحش منها»[١٠٧]. ولا يتهيب الأرسوزي من تسمية هؤلاء المستعربين بأسمائهم مهما يكن من علو المكانة التي يتبوأونها في مراتب التراث. فهو يفسح عدة صفحات من كتابه «**بعث الأمة العربية**» ليضرب شواهد ـ فاسدة اللغة فعلاً ـ من «**الأدب الكبير**» لابن المقفع و«**المدينة الفاضلة**» للفارابي و«**النفس**» لابن سينا و«**المنقذ من الضلال**» للغزالي، مقدماً لها بالعبارة التالية: «نقدم فيما يلي مقتطفات من كتب أشهر المستعربين أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي، ونترك للقارئ أمر تقدير ما كان لهؤلاء من تأثير سيىء على الفكر العربي وعلى أسلوب بيانه»[١٠٨].

والانحراف ثالثاً وأخيراً من طبيعة عرقية. وكما يمكن أن يستشف من الانحراف اللساني عن العروبة إلى العجمة، فقد ترافق الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام بتحول أو بامساخ من «الأصالة» إلى «الهجانة». فالإسلام، بما اقتضاه من فتوحات على مستوى القارات لبث الرسالة ولهداية الأقوام، كان بمثابة استنزاف للدم العربي، ناهيك عما أشرعه من نوافذ وأبواب أمام «الأغيار» للتسلل إلى «حرج العرب المقدس». ومؤلف «**بعث الأمة العربية**» لا يداري هنا أيضاً كلماته ولا يتهيب من أن يعيّر بالهجنة من كانوا في تاريخ العرب والإسلام السياسي عدلاء للفارابي وابن سينا والغزالي في التاريخ الفكري: «وما أن نفد الدم العربي في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعية الحكم حتى تجرأ هجين، وهو المأمون، على انتهاك حرمة بلاد العرب واحتلال عاصمة بلادهم بغداد بجيش من خؤولته من صعاليك إيران. وقام هجين آخر، وهو المعتصم، بنقل العاصمة من بغداد إلى سامراء لكيما يحرر بني خؤولته، أوغاد تركستان، من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتقلصون عن المدن آوين إلى الأرياف. وعندئذ أخذ الدخلاء والهجناء والرعاع يطغون على سطح الحياة. وما أن طغى الأغيار على البيئة العربية حتى زاغت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سوياً»[١٠٩].

وفي نص آخر يحمّل فيلسوف الأصالة الرحمانية «الهجانة» تبعة امساخ العرب من

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٠٧) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٩٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(١٠٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٩٤.

نسور اعتادت التحليق في الأجواء العليا إلى دواجن تعتاش على المزابل: «إذا ما غارت، بتأثير الهجانة والإهمال، قواعد ثقافة الأمة في بنية أبنائها استحال المواطنون إلى رعاع يلبسون لكل حالة لبوسها، وعندئذ يصبح مثلهم كمثل الدواجن التي تربى على المزابل لنفاد القدرة التي كانت تنبت ريشها فترفع بها إلى الأجواء العالية»[١١٠].

والواقع أن الهجانة، كعامل تفسيري للانحطاط، تفرج باب النجاة أمام فيلسوف الأصالة الرحمانية من صعوبة كان يمكن أن تخلّ بكل البناء المنطقي لفلسفته. فما دام الإسلام امتداداً للجاهلية ـ وإن مع اختلاف في «نبرة الإيقاع» بين العهدين ـ وما دام انبثاقة نبوية وبنوية من قرارة الأمة/ الأم وتجلياً أمثل لعبقريتها وتعبيراً أسمى عن رسالتها إلى العالم، فكيف يكون بذاته عامل انحطاطها؟ وإذا كانت النبتة من البذرة، والفيض من نبعه، والوليد من أمه، فكيف يحمل الفرع جرثومة مرض لم يرثها عن الأصل؟ هذه الصعوبة هي التي يأتي عامل الهجانة الخارجي ليجد لها حلاً مرضياً. وهذا فضلاً عن أنه حل موائم. فلو لم يأخذ به فيلسوف الأصالة الرحمانية لما وجد نفسه أمام مأزق منطقي فحسب، بل كذلك أمام مأزق تفكيري. فالإسلام الوحيد الذي يمكن أن يوضع موضع نقد هو إسلام التاريخ أو إسلام الشرح. أما إسلام العقيدة أو إسلام النص فهو فوق كل نقد. وضمانة تعاليه هذا هي مصدره الإلهي. والكمال الإلهي لا يترك مُشْرَعاً من أبواب النقد سوى ذاك الذي ينفتح على النقص البشري. ولئن سمح الأرسوزي لنفسه بعقد مقارنة بين منطوق بعض الأبيات ومنطوق بعض الآيات للتنويه باختلاف نبرة الإيقاع في كل من العهدين، فقد أقحم نفسه في ذلك المضمار المحفوف بالمخاطر الذي هو مضمار ما لا يمكن التفكير به (L'IMPENSABLE) على حد تعبير محمد أركون. وعلى كل حال، ما كان له أن يمضي إلى أبعد مما مضى إليه. ثم إن الاستعانة بعامل الهجانة الخارجي أو المفارق فتح أمامه باباً آخر للنجاة من مأزق أيديولوجي. فالأرسوزي ـ لا ننسَ ذلك ـ فيلسوف نهضوي، ولو أنه كتب أكثر كتاباته بعد أن طوت الحرب العالمية الثانية والتطورات التي ترتبت عليها صفحة عصر النهضة. والحال أنه في المرحلة التاريخية الراهنة، التي بدأت مع عصر النهضة ولم تنته بانتهائه، والتي تندرج بأسرها في سياق ما أسميناه في دراسة سابقة لنا[١١١] بالجرح النرجسي

(١١٠) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ١٨٣.

(١١١) **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**. منشورات رياض نجيب الريس، لندن، ١٩٩١.

الأنتروبولوجي، لا يمكن لمبضع النقد أن يمتد إلى الطبقات العميقة من الذات الجريحة. فـ «الآخر» مطلوب دوماً حضوره، أو استحضاره من الخارج (DEUS EX MACHINA كما يقول المثل اللاتيني) لاتخاذه ركيزة لكل الإسقاطات السلبية ومشجباً لخطايا الذات. وفيما يتعلق بالجرح النرجسي تحديداً فإن «الآخر» يلعب في الفلسفة الأرسوزية دوراً مزدوجاً: فليس هو في شخص الغرب الحديث مَنْ جرح فحسب، بل هو أيضاً في شخص الشعوبية القديمة من أضعف مناعة الذات حتى أمست قابلة للانجراح. والدور الأخير أخطر بما لا يقاس أصلاً في نظر الأرسوزي من الدور الأول. فالجرح الحديث عَرَض تاريخي، وقد يكون له في محصلة الحساب مفعول إيقاظي أو إنهاضي مضاد، أما الجريمة الحقيقية التي تسمّم الماهية وتمسخها مسخاً فهي الجريمة القديمة التي نفذها على مدى أجيال وأجيال ذلك العِرْق الملعون من الهجناء أو «الإخوة بالتبني» الذين لهم عند الأرسوزي ألف اسم واسم: «في مطلع القرون الوسطى، حين فاضت الأمة العربية على العالم بأبنائها طوائفَ، تبرئ الشعوب من آثامها وتطهرها من إفرازها كفيض البحيرة على أطرافها، اعتلت الشعوبُ الفيضَ اعتلاء الحشرات الضامرة على الموج فسكبت في الينبوع سمومها حتى أفسدت مبعث انتعاشها... لقد استغفَلَنا الأغيار إبان نهضتنا، استغفلونا إذ كنا نزهو بروعة بطولتنا فغشَوْا حقيقتنا كما يغشى البرغشُ الزهرَ المُتفتح على طلعة الشمس. وأحاق الدخلاء بنيانَ أمتنا بسموم أفرزتها قرائحهم المتردية فأمسى مثلنا كمثل خوارق الحيوانات في الأدوار القديمة، كمثل حيوانات نسجت حولها الحشراتُ قوقعة من الإفرازات لتجعل من جثمانها فريسة يتطفل عليها أحفادها[١١٢]. ولما طغى الأغيار على بيئتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذ ذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاق، وتردى مجتمعنا إلى مستنقع تعبث فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالانتخاب المتدني استنزلوها إلى أن غارت في بنيتنا قواعد خصائلنا الكريمة. ولما طغى الدخيل والهجين على بيئتنا، تقلصت مشاعرنا الرحمانية وعميت

(١١٢) إن مشحونية هذا النص بالإفرازات والسموم ألفاظاً وصوراً تقسرنا على استذكار إحدى الحقائق المقررة في أدبيات التحليل النفسي، وهي أن المرتكزات التثبيتية للكراهية ـ وهي الكراهية المصبوبة هنا على الإخوة غير الأشقاء ـ هي دوماً من طبيعة شرجية.

بصائرنا في الشؤون الإنسانية. جذب وعمه، بهما تمسخ الحياة وتتحول من الأزهار إلى القرمة»[١١٣].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، وقد شارفنا على نهاية رحلتنا مع فيلسوف الأصالة الرحمانية، هو: ما القاسم الدلالي المشترك بين تلك «الانحرافات» الثلاثة التي وسمت بميسمها سيرورة الانتقال من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي، وسيرورة تحول المجتمع الإسلامي نفسه من «الشباب» البنوي إلى «الشيخوخة» الأبوية؟

وبعبارة أكثر صدامية، ولكن أوثق اتصالاً بالمنهج الذي ألزمنا به أنفسنا على امتداد صفحات هذه الدراسة: هل يمكن ترجمة تلك التحولات الانحرافية في مجال نظام القيم واللغة والعِرْق بمفردات الرواية العائلية لفيلسوف الرحمانية ومثلثها الأوديبي الثنائي الضلعين؟

ومع علمنا أن أية ترجمة من هذا القبيل تجازف بأن تتبدى اختزالية أو اعتسافية، فإن خصوبة النقلة من وصفيات السطح إلى حفريات الأعماق تغرينا بركوب المجازفة.

فلنحاول إذن أن نتقرّى دلالة كل تحول من تلك التحولات الثلاثة، ولنعط استنتاجاتنا ـ خوف الوثوقية ـ شكل الأسئلة.

فما هي، على صعيد نظام القيم أولاً، الدلالة النفسية للتحول من منطوق الأبيات المختارة من أشعار عمرو بن كلثوم إلى منطوق الآيات المختارة من سور الإسراء ولقمان والأنعام؟

من جهة أولى كلية قدرة لا محدودة (إذا بلغ الفطام لنا صبي. . . تخرّ له الجبابر ساجدينا) وكرم لا محدود أيضاً (ليس العطاء من الفضول سماحة. . . حتى تجود وما لديك قليل)، ومن الجهة الثانية رسم للحدود في مجال التجبّر (ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور، واقصد في مشيك واغضض من صوتك) وفي مجال الكرم والبخل (ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط). ولكن أليس هذا التحول من اللاحدود إلى الحدود، ومن اللاحساب إلى الحساب، تحولاً أيضاً من وهم كلية القدرة إلى مبدأ الواقع؟ أوَليس التحول من الوهم إلى الواقع هو جوهر السيرورة الراشدة؟ أفليس تعريف

---

(١١٣) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٧٨ـ ٢٧٩.

الطفولة أنها تعامل سحري مع الواقع، بينما حد الراشدية التعامل الواقعي معه؟ وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اللاشعور البنوي ـ وبخاصة في الحالات التثبيتية ـ يقيم علاقة تماهٍ بين وهم كلية القدرة وبين الميراث الأموي على اعتبار أن **إلغاء الحدود** هو سمة العلاقة التناضحية مع الأم في المرحلتين الجنينية والرضاعية على حد سواء، أفلا نستطيع القول إن مهمة التربوية الأبوية في هذه الحال هي **تحديد الحدود** من خلال تشغيل مبدأ الواقع؟ وإذا كانت الراشدية هي حصيلة هذا التوتر أو هذا الجدل بين الاتصال الأموي والانفصال الأبوي، بين تليد الميراث الأموي من وهم كلية القدرة وطريف الميراث الأبوي من التربية الواقعية، أفلا يجوز لنا الكلام ـ ونحن بصدد الكلام عن المقارنة التفاضلية «النبرة الإيقاع في كل من العهدين» ـ عن تعبير لاشعوري، بلغة «نظام القيم»، عن إضراب نفسي عن النضج وعن إسقاط، على صعيد فلسفة التاريخ، لتثبيت طفلي يقرأ الجاهلية على أنها ميراث مثرٍ من لامحدودية قدرة الأم، ويقرأ الإسلام على أنه ميراث مفقِر من محدودية قدرة الأب؟ وإلا فكيف لنا أن نفهم أن توضع **بطولة** الجاهلية في موضع التعارض والتنافي مع **حكمة** الإسلام، وأن يُقدَّم منطق **قبيلة** الجاهلية على منطق **دولة** الإسلام، وأن يُعتبر التحول من العهد الأول إلى العهد الثاني امتداداً انحطاطياً كامتداد الشباب في الشيخوخة، وهذا بدون المرور حتى بجسر النضج؟ وعندما يكون البيت الأكثر استشهاداً به من كل أشعار الجاهلية هو:

ألا لا يـجـهـلـن أحـد عـلـيـنـا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أفلا نحدس وكأننا أمام رؤية للوجود أو نظام للقيم لابن يكره أكثر ما يكره قدر أيلولة الأبناء إلى آباء، ويحنّ أكثر ما يحن إلى حبل سري مضفور من الجبروت وموصول برحم كلية القدرة السابقة على كل تشريع أو تحديد أبوي؟

وإذا جئنا الآن إلى التحول الثاني الذي طرأ على صعيد اللغة مع الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام التاريخي، أفلا نجده قابلاً لأن يتلبس الدلالة عينها؟ فما هو منطوق هذا التحول؟ أليس هو الانتقال من اللغة إلى الفكر؟ أي من واقعة بديئة إلى واقعة مشتقة، ومن واقعة طبيعية إلى واقعة مكتسبة؟ وإذا كانت اللغة رحماً معنوية للوجود، أفليس الفكر عملاً «أبوياً» على اللغة، مثله في ذلك مثل عمل التاريخ على النص، أو التطور على النشأة؟ وإذا كان المطلب الأول لفيلسوف الرحمانية هو التعالي على «أراجيف التاريخ» والرجوع إلى اللسان العربي، لا إلى الفكر، «لاستجلاء آية الأمة التي أنشأته تعبيراً عن ذاتها»، أفلا نرهص بأن مطلبه هذا يندرج في سياق الحنين

إلى الاتصالية الأموية بالتضاد مع الانفصالية الأبوية؟ بل ألا ينبهنا فيلسوف عبقرية اللسان العربي إلى أن هذا اللسان هو بذاته الذي يؤكد على المدلول الانفصالي لكلمة «فكر» إذ يشتقها من «فك»: «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجعاً الواقع إلى حكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تتأخر عنه ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادئ جاعلاً بها البنيان العقلي معادلاً للحقيقة، وكلمة فكر بنشأتها من 'فك' تدل على هذا المنهج، وإما أن يتصل رحمانياً بالكائنات اتصالاً يفقه به معانيها لينشئ من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها، حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، أدرك غاية مرتقاه»[١١٤]؟ ومع أن هذا النص يستحق بذاته وقفة مطولة لما يقيمه من تعارض بين النهج التفكيكي والمنهج الاتصالي في المعرفة، بين المنهج الذي يصل إلى الحقيقة، أو إلى «معادل الحقيقة» بالأحرى، من الخارج وبالربط السببي بين العناصر، وبين المنهج الذي يدرك الحقيقة «المتجلية من صميم النفس... والمستضيئة بنور ذاتها» إدراك الحدس والبداهة والتجلي، فإننا نكتفي بالتساؤل: ألا نشعر بأن المقابلة بين المنهجين تتوازى، محض توازٍ على الأقل، مع المقابلة بين واقعة الأمومة التي يقينها بديء وحدسي وانبثاقي وبين واقعة الأبوة التي يقينها عقلي واستنتاجي ومشتق؟ وعندما نسترجع في أذهاننا تنديد الأرسوزي بـ «شطط العقل» و«خطل العقل في اجتهاد المجتهدين» باعتباره محض تطفل على «المعاني المنطوية في الكلمات» والضاربة جذورها «في صميم الحياة»[١١٥]، أفلا يمكن أن نرى في هذا التنديد تحقيراً لا للعقل وحده من حيث هو مَلَكَة مجردة، بل كذلك للعقل من حيث هو إضافة أبوية إلى «الحرج المقدس»، إلى لغة الأم التي هي امتداد للسابياء الرحمية وجسر «للاتصال من الصميم» بين الأخوة الأصلاء من أبناء الأمة الأصيلة التي، بمقدار ما تقوم «مؤسساتها على الحدس في البنيان الرحماني... تبقى مغلقة على الأغيار»[١١٦]؟ وما دام هذا الحدس هو بالتعريف «حدس المعاني المتضمن في الكلمات»، وما دام الأغيار عصياً عليهم، بحكم كونهم «أعاجم» بالمعنى اللغوي للكلمة، أن تختلج نفوسهم رحمانياً بما ينبعث من صميم الأمة ويلهج به لسانها، الذي

---

(١١٤) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ١٧٥.

(١١٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٩٧، والمجلد الرابع، ص ٢٠٣.

(١١٦) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ١٦٢.

هو مستودع عبقريتها، فهل يبقى أمامهم، وقد أعياهم لسان الأم، غير أن يستعيروا عقل الأب ليستبدلوا بالحدس اجتهاداً وتفسيراً ولو أفسدوا «أسلوب بيان» الإخوة الأصلاء مثلما أفسده «أمثال ابن المقفع وافارابي وابن سينا والغزالي»؟ ولئن دلل هؤلاء على عبقرية فكرية لا سبيل إلى المماراة فيها، أفليس مردّ ذلك إلى أن شأنهم كشأن «الولد المتبنى» الذي لم تتمخض عنه الأحشاء والذي تظل العقدة التي تحكم وجوده كله هي عقدة تعويضية؟ أوَليس الأرسوزي هو الذي يسوق بملء شعوره التشبيه: «شتان بين الذي تتمخض عنه الأحشاء وبين الولد المتبنى الذي يداعب مشاعر الأمومة. (لذا) كان الأخلاط يعوضون عن المبادئ المنبعثة عن نفوسهم في إنشاء الشريعة بجملة قوانين يشترك بها العقل مع وجهة النظر في الحياة»[١١٧]؟ ولكن أليست هذه الإضافة البَعْدية أو المشتقة من قبل «الإخوة الدخلاء» هي، على، ظاهر غناها، العلة الحقيقية لانحطاط «الإخوة الأصلاء»؟ أفليس هذا تحديداً مؤدى قول فيلسوف الأصالة الرحمانية «كنا، نحن العرب، قد استجبنا لدعوة النبي محمد، فدخلنا في الإسلام ونشرنا رسالة نبينا بين الأقوام. والأقوام التي اهتدت بهدايتنا أنجبت من الأئمة الذين أضافوا إلى أحكام الدين تفاسير معبرة عن وجهات نظر عبقريات أممهم في الإسلام. ذلك أحدث تبايناً بين جدول القيم عندنا في عهدي تطورنا، مما أبعدنا أكثر فأكثر عن وجهتنا الأصيلة في الحياة. والاختلاف لم يبق في حدود الفهم فحسب، بل تعداه إلى الانحراف بسبب هبوطنا من مستوى ما كان عليه أجدادنا حين كانت مظاهر حياتنا تعبر تعبيراً صادقاً عن وجهة نظرنا في الحياة»؟[١١٨].

---

(١١٧) الموضع نفسه.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١. وبالمناسبة، إن موقف الأرسوزي من اجتهادات أبناء الأمم الأخرى وإضافاتهم التفسيرية والتعويضية إلى النص البديء والرسالة الأصلية التي حملها العرب إلى أقوام الأرض لتطهيرها من آثامها يبقى أقل تطرفاً من موقف تلاميذ له يرون في «الشعوبية» مؤامرة كبرى نظمها حلف الأغيار والأخلاط والهجناء وغيرهم من الأبناء غير الشرعيين ضد الأمة/ الأم أو «أمة الأمم» وضد نتاجها البكر، الإسلام، الذي أخرجوه عن جوهره وأفسدوه بسموم شروحهم وعلومهم الزائفة. هكذا يكتب مؤلف كتاب **«في الشعوبية»**، تحت عنوان «تحريب الدين الإسلامي»، يقول: «لما كان الدين الإسلامي، في مفهومه الخاص، هو دين العرب القومي الفذ، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلاقة، ومنظار رؤيتها الكوبية الشاملة، وحامل رسالتهم الحضارية العامة؛ وكذلك لما كان هو رابطتهم الروحية العظمى التي تشد إلى بعضهم شداً تلاحمياً وثيقاً... كان تخريبه إذن... تخريباً لأول وأضخم دعائم كيانهم القومي =

ولكن هذا الانحطاط من اللغة إلى الفكر، ومن النص إلى الشرح، ومن العروبة اللسانية إلى العجمة، ألا يتوازى ويتضامن، ثالثاً وأخيراً، مع الانحطاط على صعيد الدم والعرق من الأصالة إلى الهجانة؟ وهذا الانحطاط، ألا يمكن بدوره أن يقرأ من قبل اللاشعور في الحالات التثبيتية على أنه تحول انحرافي من سلالة الأبناء الأمويين إلى سلالة الأبناء الأبويين؟ أفليس العرق، مثله مثل اللغة، واقعة طبيعية بديئة؟ أوَليست دائرته، فضلاً عن ذلك، دائرة مغلقة انغلاق الأمة على أبنائها دون الأغيار، وانغلاق الأحشاء على مهجة كبدها دون الولد المتبنى؟ ومرة أخرى، ألا نجد الأرسوزي هو الذي يقول: «إن العرق امتداد للطبيعة، وهو مغلق مثل الطبيعة»[119]؟ وانغلاق العرق، ألا يردنا، على الصعيد الأوديبي، إلى المثلث الثنائي الضلعين؟ أوَليس العرق المغلق، أي «النقي»، أماً رحمية أخرى، أي أماً متوالدة من ذاتها؟ بل أليست الرابطة العرقية رابطة توالد عذري (PARTHÉNOGENÈSE) تجمع بين الأم وابنها في فعل تناضح

= الأكبر... وقد كان حقد الشعوبية مفرطاً جداً على الدين الإسلامي... وقد مضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه، بحيث لم تدع جانباً من جوانبه البرانية أو الجوانية إلا حاولت إفساده بشكل من الأشكال. ولقد كان النجاح حليفها في هذا المضمار؛ إذ تسنى لها، في النهاية، أن تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة الممسوخة، اتي لا يكاد يكون بينها وبينه أي تشابه أو تماثل أو صلة أو علاقة، لا من حيث المقومات والخصائص الأصلية، ولا من حيث المزايا والسمات الأصيلة. وقد كان تمذهب الشعوبية الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أول من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. فبواسطة ما كان يوفره لها هذا التمذهب المضلل من حماية ووقاية كليتين دائمتين ضد جميع ما يمكن أن تتعرض له من متاعب وعقبات وأخطار، أتيح لها بكثير من اليسر والسهولة أن تبث في ثنايا هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي بثه من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تفسد من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد أفرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة لا تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، وممن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، ونالوا صيتاً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوفي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتاب السيرة والمتصوفة والفلاسفة الشعوبيون امتيازات علمية واسعة، جعلتهم يغطون من حيث السمعة التاريخية على أندادهم من العلماء المسلمين غير الشعوبيين. ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة واستحقاق بل عن اختلاق وتزوير وتلفيق...» (إسماعيل العرفي: **في الشعوبية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢-٢٤).

(١١٩) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد السادس، ص ١٥٣.

مباشر بدون تلقيح خارجي، أي في التحليل الأخير بدون وساطة الأب؟ ومفهوم نقاء الدم أليس بمثابة نفي للتطريز الأبوي على القماشة العرقية الأموية الناصعة البياض، أي «العذرية»؟ وعندما يتعقل اللاشعور هذا الشغل الأبوي على النصاعة البديئة على أنه فعل تلويث، أفلا يكون قد تعقَّل العرق على أنه، كالرشم، واقعة أولى فردوسية، وتعقَّل تدخل الأب على أنه فعل شر وخطيئة كانت عاقبته «السقوط» و«الخروج من الجنة»[120]؟ ومن ثم ألا يكون شرط العودة إلى النصاعة الأولى، إلى الرحم الفردوسية البديئة، حذف الأب وتطهير العرق من كل أثر لتدخله، أي على وجه التعيين من أولاده بالتبني الذين هم، في قاموس الابن الأصيل والبكر، «الهجناء»، «الأخلاط»، «الدخلاء»، «الأغيار»، «الأعاجم»، «المستعربون»، «الرعاع»، الخ؟ أوَليس هذا «الحرق للمرحلة الأبوية» هو المؤدى اللاشعوري لمطلب العودة إلى الجاهلية قفزاً فوق ذلك الأب التاريخي الكبير الذي كانه الإسلام؟ وإلا فكيف يمكن لنا أن نفهم أن يصل الأمر بفيلسوف الأصالة الرحمانية إلى أن يتصور أن «المؤامرة الكبرى» التي يحيكها الأجنبي - وهو الامتداد الحديث للشعوبي القديم - ليست هي تلك التي تستهدف الإسلام على نحو ما يذهب إليه إجماع التراثيين الأبويين، بل تلك التي تستهدف الجاهلية: «لئلا نتجه بحكم طبيعة العصر نحو الجاهلية التي هي عهد الفطرة فنجدد نسغ حياتنا ونلتقي مع روح الحضارة الحديثة بحيث تصدر نهضتنا عن ينبوع الثقافة المتقدم على كل دين ونعرة ('العرب قبل موسى وعيسى ومحمد'[121])، أخذ الأجنبي يدفع بالسفلة إلى تشويه معالم عهدنا الذهبي، منهل ثقافتنا. ولم يكن ليخفى على الأجنبي أن نهضة الأمم تقوم على البعث، أي العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية»؟[122].

---

(١٢٠) إذ يفرض علينا هذا التشبيه نفسه للمرة الثانية، فقد يكون من المفيد التنويه بأنه مقتبس من عنوان آخر رواية لكامو، وأول مسرحية لتوفيق الحكيم.

(١٢١) يطيب للأرسوزي كثيراً الاستشهاد بهذه «الجملة المأثورة لفيصل ملك العراق الأول» لأن مؤداها، بالترجمة الرحمية، أنه «يترتب علينا أن نعود إلى الأخوّة الطبيعية، إلى الرابطة القومية التي هي قوام هذه الأخوّة» (الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ٣٠٨).

(١٢٢) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني، ص ٢٩٥.

الانفتاح والانغلاق
في
الثقافة العربية الإسلامية

الإشكالية المركزية لعصرنا، على الأقل من وجهة نظرنا نحن أبناء الهامش الذين نحتل فيها الموقع السالب، هي إشكالية التقدم والتأخر.

في التمثيل على خطورة هذه الإشكالية، سأعمد إلى الاستعانة بفرويد، ولو جازفت بشيء من التكرار نظراً إلى سبق الاستشهاد بالأطروحة الفرويدية عينها في الدراسة عن قاسم أمين: «عصر النهضة والجرح النرجسي».

فمعلوم أن فرويد، في مقال نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي»، كان تحدث عن جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه «الجرح النرجسي الكوني»، إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزَّة نفسها الكونية لثلاث مرات على التوالي من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفه.

فقد كان أول تلك الجروح التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح **الكسمولوجي**، وهو ذاك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبدلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي: أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض.

ثم كان، بعد ذلك، الجرح **البيولوجي**، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية: فالإنسان

الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وتصور نفسه مخلوقاً من روح الله وعلى صورته ومثاله، وجد ذاته مكرهاً، تحت ضغط البرهان العلمي، على الاعتراف بأن السلالة البيولوجية التي تحدّر منها هي السلالة الحيوانية.

أما ثالث الجروح النرجسية فكان من طبيعة **سيكولوجية** بالأَوْلى. وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق، فرويد نفسه. فالتحليل النفسي مثَّل هو الآخر نظرية انقلابية: فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون، وكما أن الإنسان «الإلهي» لم يعد مع داروين مركز سلالته، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها. **فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور**. وقرارات الإنسان، الذي طالما تباهى بحيازته مَلَكة الوعي، غالباً ما تكون متعيِّنة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري.

إلى هذه الجروح الثلاثة نضيف نحن جرحاً نرجسياً رابعاً، لا نتردد في أن نصفه بأنه من طبيعة **أنتروبولوجية**.

وحتى يكتسب هذا الوصف كامل دلالته ينبغي أن نستذكر أن صاحب نظرية الجرح النرجسي الكوني، عنينا فرويد، كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية. وبصفته هذه افترض بصورة تلقائية، بل «لاشعورية»، أن الإنسان الذي أنزلت به ثورة العلم الحديث ذلك الجرح المثلث الطبقات هو الإنسان في مطلقيته، أي **الإنسان** بألف ولام التعريف. وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وتاريخية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بذلك الجرح هو بالضرورة وحصراً الإنسان **الغربي** الذي كان يتهيأ، بين جملة أشياء أخرى، لغزو العالم ولتأسيس نفسه إنساناً **كونياً**. وما غاب عن شعور فرويد أيضاً أن هذا الإنسان الغربي، الذي اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون، سرعان ما عوض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض. أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان كوبرنيكه بالأحرى هو الغرب عينه: فقد اكتشف نفسه متأخراً في مرآة الغرب المتقدم.

وفي الحالة العربية، فإن هذا الجرح الأنتروبولوجي كان مضاعفاً. فأمم أخرى وثقافات أخرى ما زاد الأمر بالنسبة إليها عن أن تكتشف أن الغرب قد تقدم فيما ظلت هي تراوح مكانها. أما في الحالة العربية، فقد اقترن السؤال: لماذا تقدم الغرب؟ بآخر لا يقبل عنه انفصالاً: لماذا تأخرنا نحن العرب المسلمين؟

في الحالات الأخرى ـ أو في أكثرها على كل حال ـ بقي السؤال دراميا.

في الحالة العربية نزع من البداية إلى أن يكون **مأساوياً**.

فعلى حين أن الأمم والثقافات الأخرى ترجمت تخلفها **نقص تطور** (SOUS-DÉVELOPPEMENT)، فإن العرب قد ترجموه **تأخراً** (ARRIÉRATION)، بل **انحطاطاً** (DÉCADENCE).

ولهذا أيضاً تصوروا تقدمهم نهضة، بل ولادة ثانية وبعثاً (RENAISSANCE).

وهذا التعبير يستحضر إلى الذهن حالاً النهضة الأوروبية. ولكن لا بد ههنا أيضاً أن نلحظ فارقاً أساسياً: فالنهضة التي عرفتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر قامت على **محاكاة** للعصور القديمة اليونانية ـ الرومانية. أما النهضة العربية، التي تصورت نفسها **نشأة مستأنفة**، فكانت بالأحرى ضرباً من التقمص وإعادة التماهي: (RÉIDENTIFICATION). فقد كان المنطق الذي حكم عصر النهضة العربية هو أن على العرب أن يكونوا أنفسهم، لا أكثر ولا أقل، لينهضوا ويستعيدوا زهو حضارتهم في عصرها الذهبي. وهذا المنطق قد أدى في نهاية المطاف إلى تحميل «الأغراب»، أي الشعوبية كما اعتدنا أن نقول بلغتنا التراثية، مسؤولية الانحطاط. وهذا المنطق القومي العربي، الذي أوشك أن يكون عرقياً، هو عينه الذي يتجدد اليوم في الأصولية الإسلاموية: فكما أن العرب ما انحطوا إلا باختلاطهم مع الأغيار، كذلك فإن الإسلام ما انحط إلا بقدر ما كف عن أن يكون إسلاماً. ومن هنا مطلب العودة إلى الإسلام في نقائه الأول المفترض، مما يعني ضمناً وأساساً تطهير الإسلام من كل «الجراثيم» التي لحقته من جراء تماسه مع تلك الحضارة المغايرة والمضادة التي هي الحضارة الغربية. **فالإسلام هو اليوم في جاهلية جديدة، وليس المطلوب أقل من إعادة أسلمته** (RÉISLAMISATION).

إن فرضيتنا هذه عن الجرح الأنتروبولوجي قابلة بطبيعة الحال لتوظيف سوسيولوجي. أفلا يعود صعود مدّ الأصولية الإسلاموية، في سبب رئيسي من أسبابه، إلى العجز عن تضميد هذا الجرح من جراء فشل مشروع التحديث العربي؟

ولكن أخطر نتائج فرضية الجرح الأنتروبولوجي تتجلى على الصعيد الثقافي. فما دام الآخر، أو بالأحرى تقدمه، هو مصدر هذا الجرح، فإن استمرار النزيف النرجسي، أي عملياً استمرار التخلف العربي، يُوجِد حاجة دفاعية إلى تضخيم الأنا وتحجيم الآخر.

وطالما كان الأمل معقوداً على نجاح ممكن لمشروع النهضة والتحديث العربيين، فإن تلك الحاجة الدفاعية، التضميدية، ما كانت تتعدى المبالغة في دور الأنا في ظهور الآخر وتقدمه. وعلى هذا النحو، فإن شطراً واسعاً من أدبيات التاريخ والأنتروبولوجيا الحضارية في الثقافة العربية الحديثة قد جرى تخصيصه لبيان مديونية أوروبا للعالم العربي الإسلامي في نهضتها. فما أطول الصفحات التي كتبت، في تكرار دائر على نفسه، في بيان فضل العلم العربي والفلسفة الإسلامية في الحيوية التي دبت في الثقافة اللاتينية المسيحية ابتداء من القرن الثاني عشر بفضل حركة الترجمة عن العربية. ونحن لا نشكك في واقعية هذه المديونية: فمؤرخو الثقافة الأوروبيون هم أول من يعترف بها. بل سنلاحظ أن هذه المطابقة للواقع التاريخي هي التي حالت ـ رغم النزعة إلى المغالاة ـ دون أن تأخذ الحاجة النرجسية إلى الدفاع طابعاً هذائياً. وبدون أن ندخل في نقاش لا يتسع له المجال هنا، فسنلاحظ أن هذا التقيد بمبدأ الواقع يبقى إلى حد كبير جزئياً، وقائماً على **مسكوت عنه** أساسي. فمصدر الجرح النرجسي ليس العصر الوسيط المتأخر الذي استدان على سعة من الثقافة العربية الإسلامية وطوَّر، في ما طوَّره انطلاقاً منها، الرشدية اللاتينية مثلاً. وإنما مصدر الجرح هو أوروبا عصر النهضة وأوروبا القرن السابع عشر التي كانت وراء مولد الحداثة الغربية وتقدمها المذهل على امتداد القرون الثلاثة التالية. والحال أن ما فعلته أوروبا عصر النهضة وأوروبا القرن السابع عشر هو بالضبط «القطع» مع أوروبا القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر، أي القطع بالضبط مع القرون التي اقتاتت إلى حد غير قليل من مائدة الثقافة العربية الإسلامية، وإلى حد أقل من مائدة الثقافة العربية اليهودية. والحال أيضاً أن هذه «القطيعة» هي التي استعصت ـ ولا زالت ـ على أن تأخذ طريقها إلى مجال «المفكر فيه» بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة. أولاً لأن تعقّل نهضة أوروبا والحداثة الغربية بمفهوم «القطيعة» من شأنه أن يطوي صفحة «المديونية» للثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما يتنافى مع حاجة الجرح الأنتروبولوجي العربي إلى التضميد. وثانياً لأن مفهوم «القطيعة» قابل للارتداد نحو الذات التي تغدو مطالبة في هذه الحال بالشغل على ذاتها، وبإعادة النظر في ما تعتبره ملكاً ثميناً ودائماً لها، وهذا ما لا تستطيع وما لا تجرؤ على القيام به الذات الجريحة التي لا يزيدها استمرار نزيفها إلا عجزاً عن اتخاذ موقف نقدي من ذاتها، علماً بأن الموقف النقدي من الذات هو شرط النهضة والإقلاعة (DÉCOLLAGE) الحضارية كما تثبت ذلك تجربة الحداثة الغربية.

وربما ههنا تحديداً يكمن مأزق الحداثة العربية ومدخل متاهتها. فالثقافة العربية الحديثة قادت نفسها بنفسها إلى طريق مسدود، لأنها ـ وهي المحكومة بالجرح النرجسي ـ ما أمكن لها أن تطور موقفها من ذاتها من موقف **دفاعي** (APOLOGÉTIQUE) إلى موقف **نقدي**. ولا شك أن عصر النهضة العربي كان أنجز في مطالع القرن العشرين تقدماً مرموقاً على طريق نقد الذات (تحضر إلى أذهاننا هنا بوجه خاص أسماء قاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي). ولكن طغيان الأيديولوجيا في عصر **الثورة**، الذي نصَّب نفسه قيماً على **النهضة** وقاد نفسه وإياها في خاتمة المطاف إلى الفشل، ألغى المشروع النقدي من أساسه ووضع نفسه ـ بل جنَّدها بالأحرى ـ تحت راية مقولة جديدة: هي **التعبئة**، مع كل ما تعنيه التعبئة، بمفهومها العسكري والجماهيري معاً، من شحذ للانتماء الجماعي ومن إنامة للحسّ النقدي.

ولسنا هنا في معرض تحليل أسباب إخفاق عصر الثورة العربي، ولا بالتالي توقف مشروع النهضة التي صادرتها الثورة أكثر مما ورثتها. وإنما سنلاحظ أن هذا الفشل المزدوج، الثوروي والنهضوي معاً، والذي تواقت على كل حال مع الهزيمة العربية الكبرى في حزيران/يونيو ١٩٦٧، قد نكأ الجرح النرجسي الذي ما كان اندمل أصلاً، ففغر شفتيه على شعور شبه مطلق بالعجز واليأس. والأصولية الإسلاموية الراهنة هي، جزئياً على الأقل، من إفراز هذا الجرح في الطور الجديد من نزفه.

ولسنا هنا بصدد تحليل سياسي ـ اجتماعي لظاهرة الأصولية الإسلاموية. ولسنا نجهل أن وراء هذه الظاهرة، على الصعيد الجماهيري حصراً، أزمة عمل وسكن وجنس. ولكن بصرف النظر عن هذه العوامل المادية، الفاعلة على صعيد الجماهير، فإن **أزمة المعنى** هي التي تستوقفنا على صعيد الشريحة المثقفة الأصولية. وأزمة المعنى هي أزمة النزيف الذي يأبى أن يتوقف، والجرح الذي يأبى أن يندمل. وكيف له أن يندمل أصلاً ما دامت كل المسافة ما بين شفة الجرح وشفته الأخرى يحتلها «الآخر» بكل خصومته وبكل عداوته، بل بكل سُمِّيته، أي «تقدمه» المعمَّد باسم **«جاهلية القرن العشرين»**، كما يقول العنوان المشهور لأصولي رائد هو محمد قطب؟

وما ترفضه الأصولية الإسلاموية على صعيد الواقع المعاصر ترفضه، بنوع من الإسقاط، في الماضي التاريخي. فذلك الآخر الذي تريد حذفه من الوجود الحاضر تحذفه أيضاً، ضمن مخطط الرفض نفسه، من التاريخ الماضي. ومن هنا مطلبها الثقافي في «أسلمة الإسلام»، أو «إعادة أسلمته» بالأحرى. **فهي تتصور «الواقعة الإسلامية»** بدءاً

مطلقاً وتريدها نهاية مطلقة. وبين هاتين البداية والنهاية لا ينبغي أن يكون شيء آخر سوى «الواقعة الإسلامية» خالصة مصفّاة. ومن هنا رفض الاعتراف بجميع الحضارات والثقافات التي مهدت لميلاد الإسلام. ومن هنا أيضاً رفض الاعتراف بمساهمة تلك الحضارات والثقافات، بمن في ذلك الذين تعربوا وأسلموا من أبنائها، في تكوين الحضارة العربية الإسلامية وتطويرها. ففلسفة التاريخ الأصولية انفصالية مطلقة، وكل اتصالية هي في نظرها ضرب من الشرك أو جاهلية مستأنفة.

والحال أن هذا التصور الانفصالي والانغلاقي للواقعة الإسلامية يتعارض مع الواقع التاريخي للإسلام وللحضارة العربية الإسلامية بنية وتكويناً. بل إنه يتعارض مع الواقعة القرآنية نفسها. فالقرآن، فضلاً عن أنه كتاب وحي ودين، يكاد يكون كتاباً في التاريخ. وقد رماه من أبوا تصديق الرسول ـ وهذا في تسعة مواضع من القرآن ـ بأن «هذا إلا أساطير الأولين». وعدا ما يقصه القرآن من «أنباء ما قد سبق» (الآية ٩٩ من سورة طه)، فإنه اشتمل على المئات من المفردات الآرامية والسريانية والفارسية وحتى اليونانية. وهناك من الباحثين من يرى أن كلمة «القرآن» نفسها جاءت من «قرانو» السريانية التي تعني الكتاب. ولئن تكن ثلاثة من أركان الإسلام الخمسة، الصلاة والزكاة والصوم، مشتركة ـ فضلاً عن التوحيد نفسه ـ مع الديانتين التوحيديتين السابقتين على الإسلام، فإن فريضة الحج ـ وهي الركن الخامس الذي انفرد به الإسلام ـ لا يمكن فهمها، هي وموضع أدائها: الكعبة، في معزل عن الاستمرارية مع ما قبل الإسلام. ولقد حرص الرسول نفسه على التوكيد على هذه الاستمرارية حتى وهو «يقطع» مع أصنام الجاهلية: فعندما دخل مكة مظفراً ـ بعد طول هجرة عنها إلى المدينة ـ يوم ٢٠ رمضان للسنة الثامنة من الهجرة ـ قصد الكعبة وطاف حولها سبع مرات، ومس الحجر الأسود بعصاه، وأمر بهدم الأوثان المنصوبة حولها وبمحو صور الأنبياء التوراتيين، ولكنه استثنى ثلاثاً منها، هي صور إبرهيم وعيسى ومريم.

ولئن يكن ما قبل الإسلام حاضراً على هذا النمو في مهد الإسلام في الحجاز، فإنه كان أكثف حضوراً بعد في الأمصار، في الشام ومصر والعراق. ففي الشام تحديداً سقطت كثرة من المدن بلا قتال أو سلمت «والمفتاح باليد» كما جرى في القدس. فالنصارى اليعاقبة من سكان هذه المدن كانوا ضاقوا ذرعاً بالروم وبملكهم هرقل، لخلافات لاهوتية، وكذلك لفداحة الضرائب وسوء المعاملة. ومن ثم بادروا يفتحون مدنهم أمام الفاتح الإسلامي، المشارك لهم في عقيدة التوحيد كما في الإنتماء السامي،

ولا سيما أنه أقر لهم بحقهم، كأهل كتاب، في البقاء على دين آبائهم. وهذا حدث عظيم الأهمية في التاريخ لن يتكرر نظيره إلا في الأندلس الإسبانية التي فتح اليهود بعض أبوابها ـ لأسباب مشابهة ـ أمام الفاتح الإسلامي إياه. وخلافاً للدعوى القائلة إن الإسلام يجبّ ما قبله، فإن ما حدث في الشام، أي في سوريا الكبرى الممتدة من جبال طوروس إلى صحراء سيناء، هو تثبيت مدهش للاستمرارية الحضارية. فقد أبقيت أجهزة الإدارة البيزنطية كما هي بأيدي مديريها المحليين، كما أبقيت الدواوين ـ أي ما يعادل الوزارات اليوم ـ مؤقتاً على لغتها اليونانية. ولم يلحق بالكنائس والأديرة، في معظم الحالات، مساس. وحتى كنيسة يوحنا المعمدان، كبرى كنائس دمشق، لم يجر تحويلها في ذلك الزمن المبكر إلى جامع. وتحوَّل المثقفون السريان إلى كتَبَة لدى الدولة العربية الجديدة. ولا شك أن عناصر كثيرة من هؤلاء السريان ـ أي سكان سوريا التي أعطتهم اسمها ـ سيأخذون طريقهم إلى التعرب ـ الذي سهلته وحدة الجذر السامي للغتين ـ وإلى اعتناق الإسلام. ولكن البنية الثقافية التحتية لسوريا ما قبل الإسلام ستستمر بلا مساس لا في سوريا ما بعد الإسلام فحسب، بل في الامبراطورية العربية كلها. وفي المرحلة العباسية ستلتقي هذه البنية الثقافية مع البنية الثقافية العراقية ـ الفارسية، التي بقيت هي الأخرى إلى حد بعيد مصانة، وستعرف الحضارة العربية الإسلامية، من خلال هذه الخلطة التاريخية، عصرها الذهبي. فالفاتحون العرب قدموا للمنطقة الأمن والوحدة السياسية وأداة لغوية مدهشة هي العربية، فضلاً عن الدين الجديد الذي فجَّر دينامية الثقة بالنفس، محرِّك كل إقلاعة حضارية على ما يرى ألان بيرفيت في «**مجتمع الثقة**» (LA SOCIÉTÉ DE CONFIANCE).

أما «الانتلجنسيا» السورية ـ العراقية ـ الفارسية، الحاملة والمواصلة للتراث اليوناني، أو المكتوب باليونانية كما نؤثر أن نقول، فقد انصرفت في جو نادر في تلك الأزمنة من الحرية، إلى ممارسة فعاليتها الثقافية في مختلف فروع العلوم النقلية والعقلية. فابتداء من مطلع القرن الثاني للهجرة رأت النور بالتواقت، كما بالتوالي، علوم اللغة والعروض والفقه والكلام والمنطق والطبيعيات والفلسفة، فضلاً عن العلوم العلمية مثل الحساب والفلك والحيوان والنبات والطب. وفي الوقت نفسه ترجمت مئات الكتب، بل آلافها، عن اليونانية في المقام الأول، ولكن كذلك عن الفارسية والهندية والقبطية والبابلية. وقد أبدى واحد من أبرز مؤرخي «العقل العربي» في الساحة الفكرية العربية المعاصرة ـ عنينا محمد عابد الجابري في «**تكوين العقل العربي**» ـ عجبه

واستنكاره معاً من كون علوم النقل والعقل في الحضارة العربية الإسلامية ولدت جميعها ناجزة مكتملة، بدون أن تعرف التطور الذي عرفته علوم الحضارة الأوروبية، مما يعني في نظره أن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة مغلقة ودائرة على نفسها. ولكن هذا العجب وهذا الاستنكار ما كانا هما نفسهما ليريا النور لو كان صاحب هذه الدعوى أدرك واستوعب ذاك القانون الذي صاغه فرنان بروديل (BRAUDEL)، كبير مؤرخي «الواقعة المتوسطية»، والذي مؤداه أن حضارات البحر الأبيض المتوسط، ولا سيما الحوض الشرقي منه، تولد **راشدة**، أي بدون أن تمر بمرحلة طفولة. وما ذلك إلا لأن هذه الحضارات متناضدة، متراكمة، لا يجبّ بعضها بعضاً ولا تلغي واحدتها الأخرى. فقد تتغير اللغة، وقد تتغير هوية الفاتح، ولكن «الانتلجنسيا» التي كانت وراء ثورة اختراع الأبجدية الفينيقية والفلسفة اليونانية والتي كانت أيضاً وراء عملية **التتريث** الكبرى في العصر الهلنستي في الإسكندرية وأنطاكية وفرغامس (PERGAMMA) (في آسيا الصغرى = تركيا اليوم)، هي عينها التي احتضنت المسيحية الأولى وأنجبت آباء الكنيسة الشرقية الكبار، ومارست فعاليتها الثقافية في روما نفسها في العهد الروماني. وهذه «الانتلجنسيا» ـ ودوماً نضع هذه الكلمة بين قوسين ـ هي عينها التي واصلت، في أشخاص أفلوطين الفيومي وفرفوريوس الصوري ونومانيوس الأفامي ونيميسيوس الحمصي ويامبليخوس العنجري ودمسقيوس الدمشقي وابروقلس البيزنطي وعشرات غيرهم من المشرقيين، تقليد التفكير الفلسفي باللغة اليونانية في زمن كانت آلت فيه هذه اللغة الثقافية الكسموبوليتية إلى انحسار في الغرب الروماني. وهذه «الانتلجنسيا» هي عينها التي أخذت على عاتقها، في أديرة السريان من يعاقبة ونساطرة، في سوريا والعراق، مهمة الحفاظ على التراث اليوناني والمكتوب باليونانية في زمن سيادة الآرامية كلغة ثقافة مشتركة. وهذه «الانتلجنسيا» هي عينها أخيراً التي تصدت، وقد تعربت وأسلمت شرائح واسعة منها، لعملية بناء العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، بشراكة مفتوحة مع مثقفي الأقاليم الناطقة بالفارسية.

ومن منظور هذه الفتحة الحضارية الواسعة فإن أخطر حدث في تاريخ الإسلام، وأثقله بالنتائج، بعد عودة الرسول المظفرة إلى مكة قبل وفاته بسنتين، هو قرار معاوية بنقل العاصمة إلى دمشق، ومن بعده قرار العباسيين بنقلها إلى الكوفة ثم إلى بغداد. ولعل القرار الأول يفوق خطورة القرار الثاني. فالثاني ما زاد على أن استبدل عاصمة سياسية بأخرى. أما الأول فقد ابتعد عن مهد الدين ليقترب من مركز الحضارة. وحتى

نأخذ فكرة عن الخطورة الحضارية لهذا القرار يكفي أن نذكر أن عمر بن الخطاب، المؤسس الفعلي للدولة العربية الإسلامية، أوصى عمرو بن العاص، فاتح مصر، عندما استشاره في بناء مدينة الفسطاط (القاهرة القديمة حالياً)، أن يبتعد قدر الإمكان عن البحر لأنه لا معرفة للعرب به وله عليهم مهابة. أما معاوية فقد سارع، بعد عشرين سنة لا أكثر، يبتني لقواته أسطولاً ـ مستفيداً من خبرة السوريين وبقايا الفينيقيين ـ وليهاجم به قبرص ورودس وكريت وليحاصر القسطنطينية نفسها من مدخلها في البوسفور.

ولم تكن الأهمية الدينية لهذا القرار الحضاري بأقل شأناً. فلولا النقلة إلى دمشق، ومن بعدها إلى بغداد، لكانت الشام والعراق وفارس بقيت في الغالب نصرانية وزرادشتية. ففي عهد الخلفاء الراشدين كان محرماً على جنود البعوث أن تختلط بالسكان المحليين. ولكن ابتداء من الحكم الأموي انقدحت شرارة الخلطة التاريخية وبدأت سيرورة التعريب والأسلمة الفعلية التي لولاها لما كان الإسلام على ما هو عليه اليوم كأكبر ثاني دين كوني في العالم.

وفي ظل الفتحة الحضارية الكبرى أمكن للعرب الفاتحين ولشعوب البلدان المفتوحة، سواء منها ما أسلم أو ما بقي على ديانة آبائه من يهود ونصارى وصابئة ومجوس (وجميعهم عُدّوا من أهل الكتاب ووجدوا مكاناً لهم بالتالي في الحاضرة الإسلامية)، أن يشيدوا أعظم وأوسع حضارة في تاريخ البشرية قبل قطيعة الحداثة التي أنجزتها الحضارة الغربية. ورغم أن «أَفْعَل» التفضيل ليست بصيغة محبَّذة عند الكلام في الأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة، فإن الوريث المتأخر للحضارة العربية الإسلامية لا يستطيع أن يكتم عن نفسه أنها اجترحت، في طورها الانفتاحي، التجليات التالية:

١ ـ فما من حضارة مثلها مارست فن الغزل والتشبيب بالمرأة والحب والايروسية بشتى مضامينها، بدءاً بجميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة في الحجاز، وانتهاء بابن زيدون وولاّدة بنت المستكفي في الأندلس.

٢ ـ وما من حضارة مثلها، رغم التحريم أو النهي الديني بتعبير أدق، أنشدت للخمر بمتعية (HÉDONISME) قاربت أن تكون روحانية، بدءاً بالأخطل ومروراً بأبي نواس وانتهاء بعمر الخيام.

٣ ـ ما من حضارة مثلها أولعت بالغناء وهبة الصوت وفن الموسيقى. وليس من قبيل الصدفة أن يكون واحد من أثمن كتب التراث العربي الإسلامي وأضخمها حجماً

هو كتاب «**الأغاني**» لأبي فرج الأصبهاني في ٢١ مجلداً ونحو من ٨٠٠٠ صفحة.

٤ ـ ما من حضارة مثلها غنَّت لله وتغنت بالله. فأدب التصوف الإسلامي هو الأغنى من نوعه في تاريخ الآداب العالمية بإطلاق.

٥ ـ ما من حضارة مثلها، قبل الحداثة الغربية، أوسعت للعلم والفلسفة هامش الاستقلالية والحرية الذي أوسعته لهما. وبالمقارنة معها، فإن فلسفة العصر اللاتيني المسيحي لا تعدو أن تكون لاهوتاً، أو خادمة له على كل حال. وعلى حين أن أكثر علماء المسيحية اللاتينية كانوا لاهوتيين أولاً، فإن ما من أحد من علماء الحضارة العربية الإسلامية كان لاهوتياً، باستثناء اثنين من المتأخرين: ابن رشد الذي كان فقيهاً، فضلاً عن كونه طبيباً وفيلسوفاً، ونصير الدين الطوسي الذي كان عالم كلام، فضلاً عن كونه عالم فلك وفيلسوفاً.

وإنما في القرن الخامس الهجري، الذي بدأ مع صدور بيان الاعتقاد القادري، وانتهى مع تكفير الغزالي للفلاسفة في «**تهافت الفلاسفة**»، بدأت سيرورة انغلاق الحضارة العربية على نفسها، وارتدت عملية «الأسلمة» من المجتمع إلى الإسلام نفسه الذي بات مطلوباً تطهيره من كل ما ليس إسلامياً، أو **ما يعتقد** أنه ليس إسلامياً. وليس من قبيل الصدفة أن تتواقت هذه الانتكاسة مع الاحتلال السلجوقي للقسم الشرقي من الدولة العربية الإسلامية. فالسلاجقة ـ الذين عمل الغزالي نفسه موظفاً أيديولوجياً لديهم قبل أن يتوب إلى ربه ـ كانوا «شعباً» من البدو الرعاة. وقد أعملوا في مدن خراسان والعراق خراباً كثيراً قبل أن يدخلوا بغداد عام ٤٧٧ هـ/ ١٠٥٥ م. وقد بقي حظهم من الثقافة ضحلاً حتى بعد اعتناقهم الإسلام السني. وابتداء من عهدهم حدث، لأول مرة في تاريخ الإسلام، ذلك الانفصال المرعب بين الدين والثقافة. وفي القرنين التاليين راح هذا الانفصال يتأكد أكثر فأكثر في سياق أمية السلالة الحاكمة وضعف تعريبها وتشددها في الوقت نفسه في الدين ضماناً لمشروعيتها. وبالإضافة إلى الغزو الصليبي الفرنجي الذي كان يعيث فساداً في مدن سوريا، جاء الغزو المغولي في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي ليحمل معه دماراً مادياً ماحقاً وليحرق بغداد ويعيدها، بعد خمسة قرون من عزّ حضاري منقطع النظير، إلى عصر القرية. وبين ناري هذين الاحتلالين انكمش الإسلام على نفسه في موقف دفاعي، مع كل ما يعنيه الدفاع عن تعصب إزاء الآخر وتزمت إزاء الذات وتشدد في محاسبتها على «ذنوبها» المتوهَّمة التي لولاها لما استحقت العقاب الرباني المتمثل بالغزو المزدوج. وإنما في إطار هذا النكوص

التاريخي أخذت عملية «أسلمة الإسلام» التي كان بدأها الغزالي (ومن قبله البغدادي الأشعري، مؤلف «**الفَرْق بين الفِرَق**») إيقاعاً متسارعاً. فلئن يكن الغزالي رفض الفلسفة واستبقى المنطق بوصفه أداة كونية للتفكير، فإن ابن تيمية، مجدِّد الحنبلية والسلفية في مفصل القرن السابع/ الثامن الهجري رفض المنطق نفسه بوصفه، مع الفلسفة، منهجاً «دخيلاً» على الإسلام. ومن بعده جاء تلميذه الروحي السيوطي ليؤكد موقفه في رفض المنطق، وليضيف إليه رفض علم الكلام، أي علم الدفاع عن العقيدة الإسلامية الذي كان تطور ابتداء من القرن الثالث الهجري بالتماس مع الفلسفية اليونانية. وكان القاضي أبو بكر بن العربي، الذي تتلمذ على الغزالي، قد سبقهما إلى التبرؤ من كبار أصحاب التواريخ والموسوعات الأدبية من أمثال المسعودي وابن قتيبة، والمبرَّد والجاحظ، داعياً إلى الاحتراز من هؤلاء «المبتدعة المحتالين» وإلى مقاطعة «المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب» لأنهم «أهل جهالة بحرمات الدين» ولا غرض لهم سوى «تسهيل المعاصي على الناس». وكان آخر من جاء دورهم، في تصفية الحساب الثقافية هذه، المتصوفة الذين أقام عليهم ابن الجوزي، في القرن السادس، النكير وضبطهم «بالجرم المشهود» في «تلبيس إبليس» عليهم، كما يقول عنوان كتابه المشهور. ولسنا نستطيع أن نختم، في هذا السياق، بدون الإشارة إلى التطور الكبير الذي أصابه في ذلك العصر أدب التبديع، أي الأدب الذي أخذ على عاتقه مطاردة «البدعة» ليس فقط في الدين، بل في شتى مظاهر الحياة الفكرية والعملية، مما أغلق نهائياً بابي الاجتهاد والابداع. وقد كان مسك الختام في أدب التبديع هذا، بعد «**تلبيس إبليس**» لابن الجوزي، كتاب **الاعتصام**» للشاطبي الذي أعلن أن البدعة «دعوى العقل». والحال أن «العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم بإطلاق، ولا يمكن أصل مسلَّم... إلا من طريق الوحي». ومن ثم فإن «البدعة» أي «الاختراع على غير مثال سبق»، هي إما «ضلال مبين» إن كانت غير مقصودة، وإما «كفر بالشريعة والشارع» إن ابتدع المبتدع عن قصد. وبديهي أن هذا الإعلان عن تبعية العقل المطلقة للنقل لا يمكن وصفه إلا بأنه «نكوصي»، لا بالمقارنة مع موقف معتزلة بغداد، الذين كانوا يقولون، كما جاء في حلم المأمون الشهير، «العقل أولاً ثم الشرع»، بل حتى بالمقارنة مع موقف الغزالي الذي كان أعلن أن كلاً من العقل والشرع نور، وأن العقل مع الشرع «نور على نور».

إن هذه الغلقة للإسلام كانت هي مدخله إلى عصر الانحطاط، مثلما كانت الفتحة

في زمن انطلاقته وعظمته الأولى مدخله إلى الحضارة.

هذا كل ما نريد أن نقوله، وإذا كان لنا أن نضيف على سبيل الخاتمة شيئاً فما يلي:

إن المطلب الأول للأصولية اليوم هو ـ بعد تكفير الدولة والمجتمع بالجملة ـ «إعادة الأسلمة». وهذا المطلب لا يعني سوى العودة إلى ما انحطّ به الإسلام لا إلى ما أعطى به عطاءه الحضاري الكبير. ونحن نعارضه بمطلب إعادة التحضير (RÉCIVILISATION). فلا غنى اليوم عن الاستدارة نحو مراكز الحضارة الحديثة مثلما كان الإسلام الأول اتجه بصورة تلقائية نحو مراكزها القديمة في دمشق وأنطاكية والإسكندرية وجنديسابور. والمشكل أن المراكز الحضارية هي اليوم في باريس ولندن ونيويورك وطوكيو.

وهذا التغير في المكان الحضاري يوجد حاجة ماسة إلى نظرية في الاتصال عجزت الثقافة العربية المعاصرة حتى اليوم عن صياغتها، وربما بسبب اعتمال الجرح الأنتروبولوجي. والخطير أن الأصولية ـ والشريحة الامتثالية السائدة من الانتلجنسيا العربية ـ لا تقترحان سوى نظرية في الفصل. وهذا ما ينذر بعصر انحطاط عربي جديد، ولكن مع هذا الفارق: فـ «المغول» آتون هذه المرة من داخل الحدود لا من خارجها.

الآخر في التراث العربي الإسلامي

إن مفهوم «الآخر» هو بلا أدنى شك واحد من المفاهيم المؤسِّسة للثقافة المعاصرة على الصعيد العالمي.

ومن منظور مفهوم «الآخر» تحديداً تبدو الثقافة العربية المعاصرة مسرحاً لانقلاب حقيقي.

فعلى حين أن الثقافة العربية **الحديثة** تدين للآخر بظهورها التاريخي بالذات، إذ لولاه لما كانت من حيث هي ثقافة حديثة، فإن الثقافة العربية **المعاصرة** تبدو وكأنها تنزع على العكس أكثر فأكثر إلى تأسيس نفسها في قطيعة مع الآخر.

وصحيح أن الآخر كان في الثقافة العربية الحديثة موضع نقد، وربما نقض أيضاً، ولكن ذلك فقط من حيث أن هذا الآخر **مستعمر**، وليس من حيث أنه **حامل حضارة**.

ولكن المفارقة في الثقافة العربية المعاصرة، بالتمايز عن الحديثة، هي ميل شريحة واسعة من النخبة المثقفة المنتجة لها إلى معاداة الآخر من حيث هو حامل حضارة في المقام الأول.

والمفارقة تبدو أكثر شناعة بعد إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن درجة العداء للآخر تتصاعد طرداً مع كفّ هذا الآخر عن أن يكون مستعمراً.

وإذا ميزنا في التحقيب بين الثقافة العربية الحديثة بوصفها من نتاج المرحلة الكولونيالية، وبين الثقافة العربية المعاصرة بوصفها بنت المرحلة الاستقلالية، فإننا قد نستطيع أن نصوغ قانوناً اجتماعياً ـ نفسياً مؤداه أن الحاجة إلى عداء الآخر في الثقافة العربية المعاصرة تتزايد وتأخذ شكلاً أكثر حدة طرداً مع سقوط الذريعة العقلانية لهذا العداء، والمتمثلة في أن الآخر كان مستعمراً.

ولهذا لا نتردد في أن نصف هذه الحاجة السيكو ـ سوسيولوجية إلى عداء الآخر، والتي تتأجج بدلاً من أن تفتر، وتنشحذ بدلاً من أن تتثلّم في مناخ انحسار المرحلة الاستعمارية، بأنها من طبيعة **نكوصية**، وبالتالي **عصابية**.

عصاب العداء للآخر هذا قد يأخذ أحياناً ـ وهي الأقل ـ شكلاً معتدلاً و«معقلناً» كما في دعوة محمد عابد الجابري، مثلاً، إلى ما أسماه «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[1]. ولكنه قد يأخذ أيضاً وفي الأغلب، شكلاً مغالياً وصفيقاً إلى حد الجهر بأن ثقافة الآخر أو حضارته، بما هي كذلك، هي موضوع الكره والرفض والعداء. ومن هذا القبيل دعوة مؤلف **«الإسلام في معركة الحضارة»** إلى شن «مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط»[2]. أو «الوقفة» التي وقفها ممثل بارز آخر للشريحة النكوصية من الانتلجنسيا العربية المعاصرة عندما رد في ندوة «العروبة والإسلام» على اعتراض من اعترض عليه لعدم تمييزه بين الغرب كحضارة والغرب كاستعمار فقال: «لقد دهش أحد الأخوة من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعادِ الغرب؟ يقول صديقي: إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل: هل يمكن أن يكون الاستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صُدِّرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه الثقافة فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»[3].

وقد يكون هذا أشد ما يفجع في موقف ذلك الفريق الذي يسعى إلى اتخاذ موقع مميز له في خندق ما يمكن أن نسميه بالسلفية الجديدة. فهو لا يعادي الآخر من حيث هو آخر بإطلاق، بل يعاديه حصراً من حيث هو آخر حامل للحضارة.

وبما أن الأسلاف هم المصدر المعلن لشرعية هذا الفريق، وبما أن الدفاع عن

---

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ١٨٨.

(٢) مير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، دار الكلمة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٢.

(٣) عادل حسين في: **«العروبة والإسلام علاقة جدلية»**، منشورات ندوة ناصر الفكرية الرابعة، بيروت، بلا تاريخ، ص ١٠٣.

حضارة الأسلاف بوصفها حضارة الذات في مواجهة حضارة الآخر، هو الراية التي يقاتل هذا الفريق تحت لوائها، فلنطرح إذن بدورنا سؤال الآخر في حضارة الأسلاف، لا بوصفه محض سؤال تاريخي لا يعني سوى الباحثين في الأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة، بل بوصفه سؤالاً راهناً وشاغلاً لإحدى نقاط المركز في الثقافة، أو بالأولى في الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

أول ما يمكن أن نلاحظه هنا أن مصطلح «الآخر» ليس من معجم حضارة الأسلاف. وقد نستطيع أن نعمق الملاحظة لنقول إن «الآخر» هو من مصطلحات الحداثة الغربية التي استوردناها بالترجمة وبقلب في توظيفها الدلالي. ولو شئنا أن نساير دُرجة دارجة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة لقلنا إن «الآخر» مقولة استشراقية. فالآخر هو حصراً آخر الحضارة الغربية. وبما أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في تيار سائد من تياراتها، لا همّ لها غير أن تمارس استشراقاً معكوساً، فقد تم استدخال المعادلة مع قلب لعلاقة الإضافة فيها لتغدو الحضارة الغربية هي حضارة الآخر. وذلك هو مقلب مفجع آخر في الثقافة العربية المعاصرة تترتب عليه نتيجة خطيرة من منظور علاقة مستهلكي هذه الثقافة ـ أي العرب أنفسهم ـ بالعصر وحضارته: فبما أنه لا آخر إلا بالذات التي توضع في مواجهته، فإن ما توضع الذات في مواجهته، والحال هذه، ليس الآخر بل حضارته التي شاءت «نزوة» التاريخ أن تكون هي حضارة العصر. وهذا ما تترتب عليه نتيجة أشد خطورة بعد: فإما قطيعة مع حضارة العصر وخروج منها وعليها إلى اللاحضارة، وإما معارضتها بحضارة تنتمي إلى عصر آخر هي الحضارة العربية الإسلامية، علماً بأن في مثل هذه المعارضة تجنياً كبيراً على الحضارة العربية الإسلامية نفسها لأنها لا تملك، على عظمتها التاريخية، مؤهلات مواجهة متكافئة مع حضارة العصر.

لكن لنعد إلى سؤالنا. فإن لم تكن الحضارة العربية الإسلامية عرفت مصطلح «الآخر»، فكيف تعقلت إشكاليته؟ إن الجواب لا يحتاج إلى مجهود خاص، بل هو ـ كما كان سيقول الجاحظ ـ مرمي على قارعة المفكَّر فيه. فمن مطلع الجاهلية إلى آخر زمن ابن خلدون فرضت نفسها بلا منافسة في الحقل التداولي للثقافة العربية الكلاسيكية ثنائية «العرب والعجم». ودوماً من وجهة نظر المفكَّر فيه غير الخاضع للتفكيك النقدي، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن أن ثنائية «العرب والعجم» هي نسخة طبق الأصل من ثنائية «اليونان والبرابرة» وثنائية «الرومان والبرابرة»، أو حتى ثنائية «الهندوس

والفرافرة» التي قد تكون هي النموذج التاريخي الأول الذي تقولبت بقالبه إشكاليات تعقل الآخر في طائفة الحضارات التي تجمعها وحدة الانتماء اللغوي إلى ما يسميه الألسنيون بشيء من التجاوز «الأسرة الهندية ـ الأوروبية». ولكن وهم التطابق بين إشكالية «العرب والعجم» وإشكالية «اليونان والبرابرة» يتبدد حالاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الإشكالية الأخيرة هي في جوهرها ومن الأساس إشكالية لغوية، بينما الأولى ليست إشكالية لغوية، أو على الأقل ليست محض إشكالية لغوية.

وأما أن إشكالية «اليونان والبرابرة» هي أولاً وأساساً إشكالية لغوية، فإن الدليل القطعي على ذلك يقدمه لنا أي كتاب نفتحه في تاريخ الحضارة اليونانية. يقول على سبيل المثال غوستاف غلوتز، المؤلف الموسوعي لـ «**تاريخ اليونان**»: «كان اليونان يعدون بربرياً كل شعب ينطق بلسان غير لسانهم، ويرون في مثل هذا اللسان لا نطقاً مبيناً، بل زعيق طيور. وعلى فخرهم بلغتهم، فقد كان يعدونها بمثابة شهادة على وحدتهم الإثنية. ولقد كانوا على حق»[٤]. ويفيدنا «**المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية**» أن «البربري هو، اشتقاقاً، النقيض الدائم لليوناني» (أو الهليني بتعبير أدق)، وأن هذا اللفظ «يسمي الأجنبي من حيث أنه يتكلم لغة غريبة ويتلعثم بها على نحو لا يفهم»[٥].

ويتأكد النصاب اللغوي لإشكالية «اليونان والبرابرة» بدرجة أكبر من اليقين والوضوح بالرجوع إلى السنسكريتية التي تقوم، على ما تفترض اللسانيات التاريخية، مقام الأرومة لليونانية. وبهذا الصدد يقول عزيز العظمة، وهو الباحث العربي الوحيد الذي خصص على ما يبدو دراسة منفردة لمسألة «النرجسية والمغايرة» في الثقافة العربية الإسلامية: «لقد وسمت الثقافة الهندية الكلاسيكية ما عداها بالبربرية (من الكلمة السنسكريتية باربارا أو فارفارا، ومعناها التلعثم)، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كل الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكناهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندوسية»[٦].

---

(٤) HISTOIRE GRECQUE، المجلد الأول، **من الأصول إلى الحروب الميدية**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٣٨، ص ٥٢١.

(٥) بيير شارترين: DICTIONNAIRE ETYMOLOGIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE، منشورات كلينسك، باريس ١٩٨٤، ص ١٦٤ـ ١٦٥.

(٦) **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**، منشورات رياض الريس، لندن، ١٩٩١، ص ٢٢٩.

وواضح للعيان أن كلمة بربارا (أو فرفارا)، كمحدد انتروبولوجي للعلاقة مع الآخر، تلبست من البداية دلالة تبخيسية. فهذا الآخر الذي تسميه هو ما دون إنسان، لأن حدّ الإنسان أنه «حيوان ناطق»، والبربري بالتعريف «غير ناطق». وقد بنيت النظرية اليونانية في العبودية على أساس «لاإنسانية» البربري هذه. وحتى أرسطو ـ وهو «نصف بربري» بحكم أصوله المقدونية ـ ميَّز بين من أسماهم عبيداً بالصدفة والعَرَض، وعبيداً بالفطرة والجوهر. فاليوناني قد يقع، من جراء الحرب أو المديونية، في أسر العبودية، ولكن هذا العرض الطارئ لا يغير شيئاً في جوهره الباطن والثابت كموجود حر ونبيل. أما البربري فمخلوق بطبيعته للعبودية. واستعباده واجب أخلاقي وخدمة تؤدى لنظام الكون[٧].

ومفهوم «البرابرة» هذا، بدلالته التبخيسية المكينة، ورثه الرومان عن اليونان وبنوا عليه تمايزهم الأنطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقهم الأرستقراطي في استعبادها. وهم الذين دمغوا مناطق الشمال الإفريقي، الواقعة إلى الغرب من مصر، باسم «برباريا»، فصار لشعوبها اسم «البربر» الذي سيعرفه العرب بهم. وقد تضخمت مع الزمن الحمولة الدلالية السالبة للفظ، فتلبس معنى «الهمج» عندما أطلق على القبائل الجرمانية ـ الهمجية فعلاً ـ التي هاجمت روما وأسقطتها عام ٤٧٦ وعملت بها ما عمله المغول ببغداد. وما زال هذا المعنى يلابسه حتى اليوم في اللغات اللاتينية والأنغلو ـ ساكسونية التي تطلق على جميع أشكال الهمجية والقسوة المفرطة وانعدام الحضارة اسم «البربرية».

والجدير بالذكر أن العربية ورثت اللفظ بمعناه الأصلي: التلعثم، لا بمعناه اللاحق: الأجنبي والعديم الحضارة. فقد جاء في «**لسان العرب**»: «والبربرة كثرة الكلام والجلبة باللسان. وقيل الصياح. ورجل بربار إذا كان كذلك. وقد بربر إذا هذى. والفراء: البربري الكثير الكلام بلا منفعة».

ولكن من حق المرء أن يتساءل: إذا كانت إشكالية «اليونان والبرابرة» إشكالية لغوية ـ واللغة حاجز غير قابل للاجتياز ـ أفلا يصدق هذا الحكم على إشكالية «العرب والعجم»؟

هذا ما يذهب إليه على كل حال باحث مثل محمد عابد الجابري عندما يؤكد

---

(٧) أرسطو، **السياسة**، ١٢٥٥أ.

بمنتهى الثقة أن «العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً. ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم أعاجم. والأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه. ومنه: الحيوانات العجمى»[٨].

إن النص، الذي يوحي وكأن اللغة العربية تقيم معادلة مساواة بين «الأعاجم» و«الحيوانات العجمى»، يستند في مرجعيته المعلنة إلى ابن منظور في «**لسان العرب**». والحال أن مصنِّف أكبر معاجم اللغة العربية هو عينه من ينفي نفياً قاطعاً أن تكون إشكالية «العرب والعجم» إشكالية لغوية، وبالتالي نهائية وغير قابلة للتجاوز. فصحيح أنه يقول: «الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه»، ولكنه يضيف حالاً وفوراً: وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم». وهو من يؤكد أيضاً أن «الأعجم» أو «الأعجمي» لا يرادف «العجمي»: «فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح». ولهذا يردف قائلاً: «تقول: هذا رجل أعجمي إذا كان لا يفصح، كان من العجم أو من العرب. ورجل عجمي إذا كان من الأعاجم، فصيحاً كان أو غير فصيح».

إذن فطباق العروبة والعجمة يتمحور حول البيان والفصاحة لا حول الجنس والإثنية. وبهذا المعنى قال الحطيئة (أو رؤبة) أبياته المشهورة:

الشعر صعب وطويل سلمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه
والشعر لا يسطيعه من يظلمه
يريد أن يعربه فيعجمه

إذن أيضاً فليست العجمة وقفاً على العجمي. فالعربي يكون أعجمياً إذا لم يفصح، والعجمي يكون معرباً إذا أفصح. وعلى هذا النحو يضيف ابن منظور قوله، في مادة «عرب» هذه المرة: «وحكى الأزهري: رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتاً، وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب... ورجل معرب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي

(٨) **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٥.

النسب». وعليه، فإن المسافة بين الإعراب والإعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشر عن «الحيوانات العجمى». وجدلية العروبة والعجمة ما كانت قط إشكالية مغلقة حتى في زمن الجاهلية. فقد وجد في ذلك الزمن، بالمقابلة مع مفهوم «العرب العاربة»، مفهوم «العرب المستعربة». وصحيح أن الأول يشير إلى الصرحاء الخلَّص من العرب، بينما يسمي الثاني الهجناء غير الخلَّص منهم. ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مقفلة على منوال جدلية الهلينيين والبرابرة القائمة على مبدأ الثالث المرفوع. فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز لغوي، بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحول في اللسان. وهذه القابلية للتعرب عن طريق الاستعراب عززها الإسلام بغير ما حدود. فهو، كدين كوني، موجه إلى «الأحمر والأسود» كما كان يقول المتكلمون المسلمون. وقد أنكر، في حديث مشهور، أي فضل للعربي على العجمي إلا بالتقوى. كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحول العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلية، بله إلى أقلية محكومة بدلاً من أن تكون حاكمة، كما في عهد بني أمية. وصحيح أنه وجدت في طور أول ظاهرة «الموالي»، ولكنها انقرضت تماماً ابتداء من القرن الرابع الهجري. وقد كانت وظيفتها التاريخية إدماجية، لا استبعادية. وربما كانت الواقعة الأساسية في الثقافة العربية من وجهة النظر الإثنية تتمثل في أن «أمراء البيان العربي» من شاعرين وناثرين كانوا في غالبيتهم الساحقة من «الأعاجم». فبدءاً بابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومروراً بالجاحظ والتوحيدي، وانتهاء بالحريري والغزالي، في النثر، وبدءاً ببشار وأبي نؤاس وانتهاء بأبي تمام وابن الرومي في الشعر، فإن الاستعراب قد أينع أشهى ثمار البلاغة العربية. وقد سنت القاعدة الذهبية لهذا الاستعراب، بمعناه اللغوي لا الإثني، المدرسة البصرية على لسان المازني: **ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب**. وقد لا يكون من قبيل الصدفة من وجهة النظر هذه أن الغالبية الساحقة ممن تولوا التقعيد للغة العربية ذاتها كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من «الأعاجم» بدءاً بسيبويه وانتهاء بابن جني الذي يقال أن اسمه الرومي كان جنيوس.

ولكن في الوقت الذي نتحقق فيه على هذا النحو من أن إشكالية «العرب والعجم» لم تكن إشكالية لغوية، أو محض إشكالية لغوية، فإننا سنلاحظ أن علامتها الفارقة

الثانية بالمقارنة مع إشكالية «اليونان والبرابرة» أنه ما كانت تباطنها، إلا فيما ندر، دلالة تبخيسية. وصحيح أن هذه الثنائية عرفت تأججاً وشحناً ايديولوجياً وتوظيفاً إثنياً بهدف المفاخرة أو المعايرة في نهاية عهد بني أمية وفي صدر دولة بني العباس، ولكنها خمدت تماماً بل سحبت من التداول بعد أن شهدت في القرن الرابع، على لسان المتنبي، انتفاضة أخيرة. ونظرة سريعة نلقيها على أدب الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة في الثقافة العربية الإسلامية لا تدع مجالاً لشك: فحتى إن بقي تعبير العرب والعجم دارجاً في الاستعمال إلى نهاية الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قد تجرد تماماً من طابعه الطباقي ولم يعد محلاً لأي حكم قيمة، لا إيجاباً ولا سلباً. فهو لم يعد يشف عن مركزية إثنية ما بقدر ما بات يقرر واقعاً إثنياً تعددياً هو واقع الحضارة العربية الإسلامية نفسها. فوظيفته أضحت انثوغرافية خالصة. وهذا لأن الآخر كان كفّ منذ زمن طويل عن أن يكون آخر ليغدو، ابتداء من الطور الثاني من الدولة العباسية، ذاتاً مؤسسة وشريكاً كامل النصاب في تلك البوتقة التاريخية الكبرى التي كانتها أو آلت إليها الحضارة العربية الإسلامية قبل أن تغرق في ليل الانحطاط بالتواقت مع انفصال جناحيها الكبيرين عنها: الشمالي الشرقي الذي عاد إيرانياً، والشمالي الغربي الذي صار عثمانياً.

قد يقال هنا بالضبط إن هذا الآخر ما جرى تقبله واستدماجه إلا بقدر ما كان من البداية شريكاً، بل شريكاً ـ مثل صديق المتنبي ـ ما من شراكته بد. ولكن حتى لو صح هذا الاعتراض شكلياً، فإنه لا يشهد في منطوقه إلا للحضارة العربية الإسلامية، لا عليها. فهي حضارة لا يمكن فهمها إلا في تعدديتها التكوينية والبنيوية معاً. ولئن شابتها أعراض شتى من المركزية الإثنية، فإن مرض الكثرة الكاثرة من الحضارات هذا لم يكن جوهر دائها. فمركزية الحضارة العربية الإسلامية كانت من طبيعة مغايرة تماماً وليس هنا مجال مناقشتها (قد يكون مباحاً لنا أن نفتح قوسين لنقول إن المركز المؤسس لدائرة الحضارة العربية الإسلامية هو النص التوحيدي. وكحضارة مركزها النص فإن عظمة الحضارة العربية الإسلامية تكمن في أنها أسست نفسها حول النص المركزي في أكبر وأوسع عدد ممكن من الدوائر، ولكن محدوديتها تكمن تحديداً في أنه ما كان لها من خيار آخر غير أن تبقى دائرية بدون أن تتحول أبداً إلى حضارة طردية بالمعنى الشبنغلري للكلمة، أي بانقلاب في مسار الحركة من الدائرة إلى السهم).

ولكن إذا نحينا الآن الآخر الذي صار شريكاً وذاتاً، فماذا عن الآخر الذي بقي آخر؟ ماذا، مثلاً، عن الآخر الذي كان له حضور ثقافي وإن لم يعد له وجود تاريخي

مثل اليونان؟ وماذا عن الآخر الذي لم يكن مجرد آخر، بل عدواً، مثل الروم؟

قد لا نغالي إذا قلنا إن الحضارة العربية الإسلامية تخبئ لنا هنا واحدة أخرى من مفاجآتها، ولا سيما بعد أن اعتادت أبصارنا ـ وآذاننا ـ على القراءة الانغلاقية التي يقدمها عنها المصابون بعصاب الانغلاق الحضاري من السلفيين الجدد. ولكن حتى لا نبدو وكأننا نستبق الإجابة فلتكن لنا وقفة في محطات أربع: مع الجاحظ، ومع التوحيدي، ومع صاعد الأندلسي، وأخيراً مع ابن خلدون[٩].

المحطة الجاحظية: ليس اختيارنا للجاحظ من قبيل الصدفة. فكبير ناثري الأدب العربي هذا عاش وكتب في النصف الأول من القرن الثالث، في ذروة مد ما سمي بحركة «التسوية» من قبل الأنصار، أو حركة «الشعوبية» من قبل الخصوم. وقد كان التصدي لهذه الحركة ولمطاعنها على العرب، من وجهة نظر ثقافية، واحدة من المهام الرئيسية التي أخذها الجاحظ على عاتقه كمنتج مبكر لخطاب الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة. ورغم ما قيل عن تعصب الجاحظ للعرب، فإنه لم يتطرف قط في ثنائية العرب والعجم إلى الحد الذي يخرج بها من التوصيف الانتروبولوجي إلى الهوى الايديولوجي. ففي الوقت الذي أشاد فيه الجاحظ **بفضائل** العرب فإنه لم يضعها في موضع التعارض مع **رذائل** العجم. فمقارنته تجيء من قبيل **المزايدة لا المناقصة**. والمعارضة التي يجريها ليست بين حضارة وهمجية، بل تفريق وتقييم وترجيح من داخل ميزان الحضارة. وعصبيته للعرب لا تنقلب أبداً إلى تعصب على العجم. فهؤلاء أفاضل، ولكن العرب مفضولون. ومعيار الفضل في الحالين الحضارة نفسها. فإليها أولاً يذهب تحيزه. ولهذا فإنه لا يفاضل، عندما يفاضل، إلا بين العرب من جهة والفرس والهند واليونان من جهة أخرى. وهو إذ يحصر المقارنة بهذه الأمم فلأنها عنده هي **الأمم** بالمعنى الحضاري للكلمة: «إنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم. والباقون همج وأشباه همج»[١٠]. وبديهي أنه يمكن الاعتراض على الجاحظ عندما يدرج سائر «الباقين» ـ «مثل اليبر والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الزنج وأمثال الزنج» ـ في عداد «الهمج وأشباه الهمج». ولكنه بالمقابل لا يدرج العرب وحدهم في

(٩) نستعيد في وقفتنا في هذه المحطات الأربع فقرات من الفصل الذي عقدناه عن «إشكالية اللغة والعقل» في ثاني أجزاء «**نقد نقد العقل العربي**».

(١٠) **البيان والتبيين**، ص ٨٧.

خانة المتحضرين ليزجّ بباقي العجم في خانة الهمج. فليس العرب في كفة، وباقي الأمم في كفة مقابلة. بل العرب أمة من أربع. وإنما بعد هذه التسوية الرباعية الأطراف فحسب يجري الجاحظ مفاضلته. وهو لا يجريها في المطلق، ولا من وجهة نظر إثنية أصلاً، بل حصراً من منظور فن الخطابة. يقول:

«وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. وأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة وآداب على الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق. وكان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله، ومعانيه وخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة[١١]. وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول الفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم. وكل شيء للعرب، فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة، ولا استعانة. وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخطام، أو حين كان يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه، ولا يدرّسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون، وكان الكلام المجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ أو يحتاجوا إلى تدارس»[١٢].

خطابة العرب إذن في قبالة فلسفة اليونان وعلم الهند، وأمية العرب في قبالة كتب

---

(١١) ما كان للجاحظ أن يعلم أن لليونانيين خطباء مفوهين، وأن شهرتهم في فن الخطابة لا تقل عن شهرتهم في الفلسفة وصناعة المنطق. ففنهم الخطابي، مثل فنهم المسرحي، لم يترجم إلى العربية.

(١٢) **البيان والتبيين**، ص ٤٠٤ـ ٤٠٥.

الفرس وسائر العجم، وارتجال العرب في قبالة تراث الأمم: إن حصيلة المقارنة لا تنطق كثيراً لصالح العرب، ولولا أنها محصورة بفن الخطابة لكانت أقرب إلى المباخسة منها إلى المفاضلة.

المحطة التوحيدية: قد لا يكون كافياً أن نقول إن أبا حيان التوحيدي هو للقرن الرابع الهجري ما كان الجاحظ للقرن الثالث. فللقرن الرابع ميزته: فهو يمثل **أعلى سقف** ارتقت إليه الحضارة العربية الإسلامية. والحال أن أبا حيان التوحيدي، المتوفى نحو العام ٤٠٠هـ، ينهض بذاته **سقفاً لهذا السقف**. فـ «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» هذا، كما وصفه ياقوت، هو النموذج الأتم والأكثر تمثيلية للمثقف في الحضارة العربية الإسلامية. ومثله مثل الجاحظ، فقد كان **مثقفاً موسوعياً**. ولكنه بالتمايز عن الجاحظ ما كان ينطق بالأصالة عن نفسه فحسب، بل كان يطيب له أيضاً أن يضطلع بدور الناطق بلسان غيره. فأبو حيان يتكلم بصوت جماعي، هو صوت مثقفي عصره أنفسهم. فالحساسية الثقافية التي تعكسها المرآة التوحيدية أكثر شمولية وتمثيلية من المرآة الجاحظية. وهذا ما يعطي موقفه من إشكالية العرب والعجم **دلالة سوسيولوجية أكثر منها سيكولوجية**. والحال أنه إن تكن الأمم عند أبي حيان ـ تماماً كما عند الجاحظ ـ أربعاً، فإن أكثر ما يميّز موقفه هو رفض إجراء **مفاضلة** بينها. فصحيح أن أبا حيان ورث بقية باقية من المهمة الجاحظية في التصدي للشعوبية والرد على مطاعنها على العرب، ولكن رفضه **المبدئي** للمفاضلة بين الأمم إنما يتعين بالدرجة العالية من **الانفتاح الثقافي** لعصره ومستوى هذا الانفتاح من **النماء العضوي**. وذلك هو مؤدى الحوار الذي يديره في مجلس الوزير ابن العارض في الليلة السادسة من ليالي **الإمتاع والمؤانسة**. يقول: «ثم حضرتُه ليلةً أخرى، فأول ما فاتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم، أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم والعرب وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يُقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها. وتفاريق ما عندها». ولا ينكر التوحيدي أن مسألة «تفضيل أمة على أمة» هي «من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه» بدون أن يصلوا «في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر». ولكنه يردّ ذلك ـ بدون أن يصوغ المفهوم بما هو كذلك ـ إلى عامل **المركزية الإثنية** التي هي في تقديره قَدر الأمم كافة وقسمة مشتركة بينها بالفطرة كما بالثقافة: فعنده أن «الفارسي ليس في فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العرب، ولا في جبلّة العربي

وديدنه أن يقر بفضل الفارسي؛ وكذلك الهندي والرومي والتركي والديلمي»[١٣].

وإنما من منطلق هذا الوعي بعموم المركزية الإثنية لدى الأمم والأقوام جميعاً على حد سواء يقرر التوحيدي أن «لكل أمّة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ» وأن «الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم». فالتوحيدي، بدل **المفاضلة** بين الأمم، يقول **بالتسوية** بينها. ولئن يكن في مطلع المجالسة قد مال إلى حصر نصاب الأمم، صنيع الجاحظ، بأربع، فإن نزعته الانتروبولوجية التسووية تحدو به في تتمة النص إلى أن يدرج في عداد الأمم أقواماً كان الجاحظ أدرجها في عداد «الهمج وأشباه الهمج» مثل الترك والزنج. وهكذا يوزع الفضائل بين الأمم على النحو التالي: «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكدر والفرح، وللعرب النجدة والقِرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان».

وعلاوة على هذه النزعة التسووية، فإن التوحيدي يميل إلى أن يحل محل **النزعة الإطلاقية** نوعاً من **نسبية انتروبولوجية**. وهكذا يضيف قوله: «ثم إن هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها؛ ثم في جملتها مَنْ هو عارٍ من جميعها، وموسوم بأضدادها؛ يعني أنه لا تخلو الفُرس من جاهل بالسياسة، خالٍ من الأدب، داخل في الرعاع والهمج. وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل طياش بخيل عيّيّ؛ وكذلك الهند والروم وغيرهم. فعلى هذا إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الروم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لا تخصّ بل تلمّ[١٤]. وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرذيلة من أمة بأهل النقص والخساسة من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، ولم يقع بينهم تفاوت إلا في الأقدار والحدود؛ وتلك لا يُلتفت إليها ولا يُعار عليها. فقد بان بهذا الكشف

---

(١٣) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ١٩٥٣، ج١، ص ٧٠. وجميع الشواهد التالية مأخوذة من المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٨٦.

(١٤) يريد أنها تجمع ـ ولا تفرق ـ بين الأمم قاطبة.

أن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة واختيار الفكرة».

وتدلل الانتروبولوجيا التوحيدية، ـ فضلاً عن منزعها الديموقراطي ـ على نضج سابق لأوانه **للحس التاريخي**. فالفضائل والنقائص ليست متقاسمة، بين الأمم جميعها بلا تفاضل فحسب، بل هي مشروطة أيضاً في مقاديرها ونسبها **بالعامل الزمني**. وهكذا يضيف التوحيدي على سبيل «الأصل الكبير» الذي يلاحظ بنفسه أنه غير مسبوق إليه: «وهاهنا شيء آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدلالة عليه والإيماء إليه، وهو **أن كل أمة لها زمان على ضدها**، وهذا بيِّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر، لما غلب وساس، ومَلَك ورأس، وفتق ورتق... وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنو شروان، وجدت هذه الأمور بأعيانها، وإن كانت في غُلُف غير غلف الأول، ومَعَارض غير معارض المتقدِّم. ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان؛ وقد صدق. وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق، وهذا الاعتبار ينساق من **شيء عام لجميع الأمم إلى شيء شامل لأمة أمة**... وهذا **التحول من أمة إلى أمة** يشير إلى فيض جود اللّه على جميع بريَّته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله، واستعدادهم على تطاول الدهر في نيل ذلك من فضله».

ولئن تصدى التوحيدي في الشطر الثاني من مسامرة الليلة السادسة للدفاع بحرارة عن العرب، فما ذلك من موقع مركزي إثني، بل رداً على مطاعن الطاعنين فيهم من بعض العجم. **ذلك أن المنطق الذي أملى عليه رفض المفاضلة بين الأمم هو عينه الذي يملي عليه رفض المباخسة بينها**. ذلك أن كاتباً بعينه هو الجيهاني[(١٥)] كان كتب كتاباً، فيه «يسب العرب ويتناول أعراضها، ويحط من أقدارها، ويقول: يأكلون اليرابيع والضِباب والجرذان والحيات، ويتعاورون ويتساورون، ويتهاجون ويتفاحشون، وكأنهم

(١٥) الجيهاني: نسبة إلى جيهان، وهي بلدة خراسانية على شاطئ نهر جيحون. والمرجح أنه أبو عبد اللّه الجيهاني الذي تولى الوزارة للأمير الساماني نصر بن أحمد الذي حكم بين ٣٠١ و٣٣٠هـ. وكان رائداً للمدرسة الجغرافية الكلاسيكية في الحضارة العربية الإسلامية، واشتهر بكتابه **«المسالك والممالك»** الذي يقول عنه المسعودي إنه ألّفه «في صفة العالَم وأخباره وما فيه من العجائب والمدن والأمصار والبحار والأنهار والأمم ومساكنهم وغير ذلك من الأخبار العجيبة والقصص الطريفة».

قد سُلخوا من فضائل البشر، ولبسوا أُهُب الخنازير».

وأكثر ما يلفت النظر في دفاع التوحيدي عن العرب المبخوس حقّهم على هذا النحو صدوره عن ضرب من تفسير مادي للتاريخ من منطلق بيئوي. فأخلاق الشعوب وعاداتها لا تفسرها فقط **وضعية إلهية مفارقة**، بل كذلك **وضعية بشرية محايثة**. فهناك بلا شك **الفطرة**، ولكن هناك أيضاً **الخبرة**. ولو أن كسرى أنو شروان، الذي يفخر الجيهاني بالانتماء إلى سلالته الحضارية، عاش في نفس الشروط المادية التي عاش فيها العرب، لسلك مسلكهم ولتطرّز بطرازهم. يقول أبو حيان في رده على الجيهاني: «أتراه لا يعلم لو نزل ذلك القفرَ وتلك الجزيرةَ وذلك المكان الخاوي وتلك الفيافي والموامي، كلُ كسرى كان في الفرس، وكلُ قيصر كان في الروم، وكلُ بَلَهْور كان بالهند... أما كان يأكل اليربوع والجرذان، وما كان يشرب بول الجمل وماء البئر، وما أَسَن في تلك الوهدات؟ أو ما كان يلبس البرجد والخميصة والسمل من الثياب وما هو دونه وأخشن؟ بلى واللّه، ويأكل حشرات الأرض ونبات الجبال، وكل ما حمض ومرّ، وخَبُث وضرّ».

ولا شك أن **نفحة من المثالية** تشوب دفاع التوحيدي عن العرب. فلئن «تحولت جميع محاسن الأمم إليهم ووقفت فضائل الأجيال عليهم»، فلأن **ما هو بشري فيهم قد مازجه ما هو إلهي**، فـ «أشرقت دولتهم بالدعوة، وانتشرت دعوتهم بالملة، وعزت ملتهم بالنبوة». وذلك هو أيضاً نصاب لغتهم، التي لها من **النصوع** ما ليس للغات «أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج»، وهو ما أهّلها لتكون لغة التنزيل القرآني.

قد نستطيع هنا أن نتحدث عن **حماسة عربية** عند التوحيدي. ولكنها حماسة **معقلنة** ومحاذِرة لمطب المركزية الإثنية، ولا تصب في مصب الإشكالية الانتروبولوجية اليونانية. ولئن استصعب التوحيدي في مطلع المجالسة «أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة» من الأعاجم، فإنه يختم مرافعته عن العرب المطعون عليهم بالعودة إلى التوكيد على موقفه المبدئي الثابت: «**نعوذ باللّه أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين**».

المحطة الصاعدية: لا ينتمي القاضي صاعد (٤٢٠ ـ ٤٦٢هـ) إلى نفس الحساسية التي ينتمي إليها الجاحظ. فهو لم يكن رجل أدب وبيان، بل كان رجل علم وتاريخ.

وما كان يشكو من عقدة انتماء قابلة لأن تأخذ شكل عصبية إما شوفينية وإما شعوبية. فقد كان عربياً أندلسياً من نسب تغلبي، ومتحدراً من أسرة عريقة ووطيدة القدم في القضاء وفي علوم العربية النقلية. وخلافاً للجاحظ أيضاً، فإنه ما كان صاحب هواية، بل مختصاً ـ إن جاز التعبير ـ في ذلك الفرع من التاريخ الذي عرف في الثقافة العربية الإسلامية ازدهاراً واسعاً: **الملل والنحل**، بالإضافة إلى **أخبار الأمم**. ففضلاً عن كتابه المشهور «**طبقات الأمم**»، ذكر صاعد أنه وضع كتابين لم يصلانا: واحداً بعنوان **مقالات أهل النحل والملل**، وآخر بعنوان: **جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم**. ورغم أن عنوان الكتاب الأخير قد يوحي بحضور إشكالية العرب والعجم في مقاربة صاعد للانتروبولوجيا الحضارية المقارنة، إلا أن **طبقات الأمم** ـ وهو الوحيد الذي وصلنا من كتبه ـ يقطع بالعكس: فإشكالية صاعد ليست إثنية، ولا لغوية، ولا حتى بيانية على طريقة الجاحظ، بل حضارية حصراً. فالبشرية كانت تنقسم، «قبل تشعُّب القبائل وافتراق اللغات»، إلى أجناس كبرى سبعة من الأمم: الفرس والكلدان واليونان والقبط والترك، والهند والصين. ثم ما لبثت هذه الأمم السبع، التي «كانت محيطة بجميع البشر»، أن انفرعت فرعين كبيرين، وذلك لا على أساس إثني ولا على أساس لغوي، ولا حتى على أساس ديني، بل فقط ـ وهذا ما يدهش في المعيار التقييمي الذي يعتمده صاعد الأندلسي ـ طبقاً لدرجة إسهامها في الحضارة. وفي ذلك يقول صاعد في معرض متابعته التطور والتشعب والتفارق الذي عرفته الأمم السبع البديئة: «قال صاعد: وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعتن بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعدّ بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة. وأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد مَنْ ذكرنا، كالصين ويأجوج ومأجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللات والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم»[١٦].

---

(١٦) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٩ ـ ٤٠.

وبديهي أننا لسنا هنا في معرض البحث في مشروعية هذا التقسيم الأثنوغرافي، ولا سيما ما يتصل منه بإخراج الصين من دائرة الحضارة إلى دائرة اللاحضارة. بيد أن ما يعنينا هو الغياب شبه التام لإشكالية العرب والعجم. فالعرب واحدة من ثماني أمم متحضرة ليس إلا، وليسوا ـ كما في إشكالية اليونان/البرابرة ـ في نقطة المركز المفردة من دائرة مأهولة كلها باللامتحضرين. وليس هذا فحسب، بل إن تجاوز صاعد لإشكالية العربي والأعجمي، وتحوله عن مقياس **اللغة** إلى مقياس **العلم** في توزيع طبقات الأمم، جعلاه لا يخص العرب في سلّم الترتيب إلا بالدرجة السابعة، أي ما قبل الأخيرة. فالأمة المقدمة بإطلاق هي الهند، لا لكثرة عددها وفخامة ممالكها فحسب، بل أيضاً وأولاً لأنها «عند جميع الأمم وعلى مر الدهور وتقادم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام [=العقول] الراجحة والآراء الفاضلة»، و«قد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتدبير في فنون المعرفة جميعُ الملوك السالفة والقرون الخالية»، حتى أن ملكها، بالمقارنة مع **ملك الناس** الذي هو ملك الصين، **وملك السباع** الذي هو ملك الترك، **وملك الملوك** الذي هو ملك الفرس، كان يسمى «**ملك الحكمة** لفرط عنايتهم بالعلوم وتقدمهم في جميع المعارف». وتلي الهند أمة الفرس، وهم «أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، وأوسط الأمم داراً وأشرفها إقليماً وأسوسها ملوكاً». و«أعظم فضائل ملوك الفرس حسن السياسة وجودة التدبير، ولخواصهم «عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم». ويليهم الكلدانيون الذين كان منهم «علماء جلَّة وحكماء وفضلاء يتوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية، وكانت لهم عناية بأرصاد الكواكب وتحقق بعلم أسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم». ويأتي في المرتبة الرابعة اليونان، وهم بألف ولام التعريف «أمة الفلسفة»، و«الفيلسوف»، أي «محب الحكمة»، هو اسم العالم عندهم. و«فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية». ويجاور اليونانيين في المرتبة الخامسة الروم الذين تابعوهم في تقليد حب الفلسفة، وإن خالفوهم بلغتهم «اللطينية». ويأتي في المرتبة السادسة أهل مصر، وهم يحضرون بهذا الترتيب بماضيهم أكثر منهم بحاضرهم إذ «كانوا أهل مُلك عظيم وعز قديم في الدهور الخالية والأزمان السالفة»، وكانت لقدمائهم عناية «بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم

الطلسمات والنيرنجات والمرائي المحرقة والكيمياء وغير ذلك». وفي الطبقة السابعة فحسب يأتي ترتيب العرب الذين لا يتأخر عنهم سوى العبرانيين الذين لا يقر لهم مؤلف «**طبقات الأمم**» إلا بمزية حضارية واحدة: «عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء». وليس ترتيب المنزلة هو وحده الذي ينم عن انعدام شبه تام لدى صاعد للروح المركزية الإثنية، بل كذلك معيار التقييم. فلم يكن للعرب، في جاهليتها، من علم «تفاخر به وتباري فيه» سوى «علم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب». ولم يبلغنا عن ملوك حمير و«سائر ملوك العرب في الجاهلية» عن أحد منهم أنه عني «بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإثارة شيء من علوم الفلسفة». ومع الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام في صدره الأول أصابت العرب تقدماً وباتت تعنى، فضلاً عن لغتها، بـ «معرفة أحكام شريعتها» بالإضافة إلى «صناعة الطب [التي] كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها». وكان لا بد من انتظار خلافة المنصور، ومن بعده حفيده المأمون، حتى يقدم العرب على «طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه» بفضل «مهرة المترجمين» الذين كلفهم الخليفة العباسي السابع تعريب «كتب الفلاسفة» ـ أفلاطون وأرسطو طاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم ـ المستقدمة من بلاد الروم. وعلى هذا النحو، وبفضل «قوة نفس» المأمون، «نفقت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره... فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة وسنوا لمن بعدهم منهاج الطب ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام كمالها». ولكن هذا الفاصل كان في رأي القاضي الأندلسي عابراً: فقد بدأت دولة الحكمة «تنتقص بتمام ثلثمائة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختل الملك وتغلب عليه النساء والأتراك. فلم يزل الناس يزهدون في العلم ويشتغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زماننا هذا»[١٧].

وبدون أن نتبنى هذا التفسير «الحَدَثي» للنهوض وللسقوط الثقافي في الدولة العباسية، لا يعسر علينا أن نلاحظ أن التأويل الصاعديّ بريء براءاً تاماً من سمات المركزية الإثنية. بل قد يتعين علينا أن نضيف أن تأويله ينطوي بالأحرى على ضرب من **مركزية إثنية سالبة**. فمن زاوية «دولة الحكمة والعلم» يبدو العرب في نصه

---

(١٧) **طبقات الأمم**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

مقصِّرين، لا متفوقين، في مضمار التباري مع الأمم. فلئن أوتوا ملكة اللسان، فإنهم لم يؤتوا ـ اللهم إلا بالمحاكاة ـ ملكة النظر العقلي. وعاشق الفلسفة الذي كانه القاضي صاعد لا يتردد في أن يطلق منذ القرن الخامس للهجرة الحكم الذي سيردده من بعده رائد النظرية الاستشراقية الآرية النزعة في القرن التاسع عشر إرنست رينان: «هذا ما كان عند العرب من المعرفة. فأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله تعالى شيئاً منه ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الحسن بن أحمد الهمداني»[١٨].

المحطة الخلدونية: هذه المركزية الإثنية السالبة تفصح عن نفسها بشكل جذري لا عارض، لدى ابن خلدون. فهذا المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، الذي عايشها في لحظة إقفالها دفاترها، يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم، كما ينم عن ذلك عنوان كتابه التأريخي الكبير: **ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، ولكن ليعكسها. ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدمه عن هذه الحضارة يبدو العجم، لا العرب، هم فَعَلَة تقدمها ومهندسو عمارتها. آية ذلك أن ابن خلدون يقيم توازناً، بله تطابقاً، بين إشكالية العرب والعجم وإشكالية البداوة والحضارة. فهو يعقد فصلاً من **مقدمته** تحت عنوان «في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» ليوضح أن «السبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عُدْوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري»[١٩]. ثم يعقد فصلاً آخر تحت عنوان «في أن حَمَلة العلم في الإسلام أكثرهم العجم» ليشرح ما يرى أنه المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي». والسبب في ذلك ـ مرة أخرى ـ أن «الصنائع من منتحل الحضر»، والعلوم بطبيعتها «حضرية»، و«الحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»، لا العرب الذين كانوا لا يزالون أهل وبر من «المنتحلين للمعاش الطبيعي».

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٩) **مقدمة** ابن خلدون، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤٤٨.

ويعزز صاحب «**المقدمة**» هذه المفارقة الكبرى بأخرى فرعية: فخلافاً للرأي الشائع القائل إن العجم ما كانت لهم إلا علوم العقل دون علوم **النقل** التي كانت للعرب، فإن ابن خلدون يذهب إلى أن «العلوم الشرعية والعلوم العقلية» على حد سواء كانت ـ «إلا في القليل النادر» ـ للعجم. بل حتى ذلك القليل النادر «إن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته». فقد «كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم... وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثره معجم أو مستعجمون باللغة والمربى. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يُعرف، وكذلك حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم». فإذا كان ذلك هو شأن العلوم الشرعية، فكيف حال العلوم العقلية التي «لم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة ـ [و«العرب أبعد الناس عنها... وعن سوقها»] ـ فاختُصت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا المعربون من العجم؟»[٢٠].

وتكاد هذه الوقفة في المحطة الخلدونية لا تحتاج إلى مزيد من بيان لولا أن صاحب «**المقدمة**» يطالعنا بمفهوم مدهش: **الاستعجام**. فقد كنا نحسب أن **الاستعراب** هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية. وهانحنذا نكتشف أن الاستعجام يلعب دوراً موازياً، بل مكافئاً: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة. فذلك هو الشرط للانتساب إلى ذلك النادي المقفل المقصورة عضويته على «القليل النادر» من حملة العلم العرب الذين لا يدخله واحدهم، إذا كان «عربياً في نسبته»، إلا بقدر ما يستعجم «في لغته ومرباه ومشيخته».

(وقد يكون مباحاً لنا هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن بعض الباحثين المعاصرين، من المصابين بالعصاب الإسقاطي، قد يجنحون إلى عزو «عصبية» ابن خلدون للعجم على العرب إلى «مغربيته» أو «بربريته». والحال أن ابن خلدون ـ عدا أنه ما حاكم الأمور قط من وجهة نظر إثنية ـ ينتمي سلالياً إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أن موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة المشرقية والعربية. ومن ذلك قوله في فصل يحمل هذا العنوان

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٠٠ـ ٦٠٢.

الدال: «في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة»: «والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها فكانوا إليها أقرب. . . فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة. . . فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله أو أكثره بدوياً، أهل خيام وظواعن وقياطن وكُنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصاراً ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها»[٢١].

إذن، وخلافاً لدعوى من يدعي أن نصاب الأعاجم في الحضارة العربية الإسلامية كان كنصاب «الحيوانات العجمى»، فإن تهمة **البكم الحضاري** تلصق من قبل صاحب **«المقدمة»** بالعرب دون العجم. وهذا ليس من موقع عنصرية سالبة موجهة مازوخياً ضد الذات، بل من موقف الحب اللامشروط للحضارة. فلئن يكن عرب المشرق ـ ومعهم بربر المغرب ـ لم يعرفوا العمران الحضري فما ذلك لأنهم عرب أو بربر، بل فقط لأنهم بدو. ومن عرف العمران الحضري من العجم فما عرفه لأنه عجمي، بل لأنه حضري. فطبيعة العمران هي التي تحدد طبيعة العنصر بالمعنى الإثني للكلمة، لا طبيعة العنصر هي التي تحدد طبيعة العمران. وهذا معناه أيضاً أن العلاقة بالآخر إيجاباً أو سلباً لا تحددها هويته، بل درجة إسهامه في الحضارة.

وهذا لأزمة العالم العربي الحاضرة درس عظيم. فإشكالية هذا العالم، مشرقاً ومغرباً، هي اليوم إشكالية حضارية. وقد شاءت نزوات التاريخ وتضاريس الجغرافية أن يكون الآخر، «العجمي» بالمصطلح التراثي و«الغربي» بالمصطلح الحديث، هو مرة أخرى مصدر الحضارة. والحال أن هذا الآخر هو اليوم، ولدى شطر لا يستهان به من الشريحة النكوصية من الانتلجنسيا العربية، موضع كره وعداء، وبالتحديد من حيث هو حامل للحضارة. ولئن يكن كره الآخر هو بطبيعة الحال مصدر إفقار للذات، كما يعلمنا الدرس الانتروبولوجي والسيكولوجي الحديث، فإنه في الحالة العربية مصدر إفقار مضاعف لأن فيه قطعاً مع الآخر ومع الحضارة في آن معاً. وموقف الكره والعداء هذا لا يمكن أن يجد تبريراً له، بعكس دعوى بعض الناطقين بلسان السلفية المحدثة،

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩٥ـ ٣٩٦.

في تراث الأسلاف. فالحضارة العربية الإسلامية ـ التي ما كانت بكل تأكيد بريئة من النرجسية، سنّة الحضارات كافة ـ لم تعرف لاهوت نفي الآخر[٢٢]. فهذا اللاهوت هو نتاج عصابي لتلك الشريحة من الانتلجنسيا العربية التي يصدق فيها الوصف بأنها «مريضة بالآخر/ الغرب». والحال أن الحضارة العربية الإسلامية، التي لا نزعم أنها مثالية أو معافاة من الأمراض كافة، لم تكن عصابية. وهذا بالتحديد لأنها كانت حضارة، وحضارة كبرى. على حين أن العصاب، كظاهرة انتروبولوجية، هو من نتاج العجز عن الدخول في الحضارة، ومن إفراز الجرح النرجسي الذي ما زال يرهق الذات العربية منذ أن اكتشفت نفسها، من خلال صدمة اللقاء مع الغرب، متأخرة في مرآة الآخر المتقدم.

(٢٢) من منظور إثني على الأقل. أما الآخر بالمعنى الديني فقد تراوح الموقف منه بين تسامح وتعصب تبعاً للظروف التاريخية ولشخصيات أصحاب القرار السياسي والفقهي.

ياسين الحافظ: نهضوي بجلد ماركسي

لا بد بادئ ذي بدء من أن أسجل على نفسي هذا الإقرار. فلو كان لي أن أحاكي سلامة موسى واكتب بدوري **«تربية جورج طرابيشي»** لكان عليّ أن أقرّ بأن مربيَّ الكبير كان ياسين الحافظ؛ مربيَّ السياسي حصراً، أو مربيَّ الايديولوجي بتعبير أدق. فعن طريق التماسّ الشخصي والقرائي مع ياسين نجز في الستينات تطوري نحو الماركسية. الماركسية كشبكة مفهومية لقراءة الواقع. الماركسية، كما كان يحلو لياسين أن يقول، كـ **وعي مطابق**.

لكن بعد تسجيل هذا الإقرار على نفسي ـ وليعذرني القارئ عن هذا الإكثار من ضمير المتكلم ـ لا بد من أن أضيف حالاً أن علاقتي الايديولوجية بياسين كانت مشحونة بكل توتر العلاقة التي يمكن أن تجمع بين معلم وتلميذ. فقد كنت وأنا أتتلمذ على ياسين أصبو إلى اليوم الذي أستطيع أن أثبت فيه لنفسي، وللآخرين الذين هم القراء، أنني أمتلك القدرة المعرفية والنظرية للتمرد عليه. ذلك أنني في الوقت الذي كنت أتحرك ضمن شبكة المفاهيم التي أسر تفكيري فيها، كنت أضيق ذرعاً ـ وأنا الذي يغلي فيّ هوى التمرد ـ بـ «معلميته» التي كانت تتعالى عليّ كسور منيع. كانت تبدو لي معلمية «سادية»، مثلها في ذلك مثل كل معلمية أبوية، ولم يكن في طبعي أن أقبع في دور الابن المازوخي.

والواقع أنه مع إقراري بتفوق ياسين النظري الساحق وبمعلميته التي لا تضاهى في مداورة المفاهيم وفي تصعيدها إلى مستوى علمي آسر، فقد كان ثمة، في سور العلاقة التي تشدني إليه، ثغرة أستطيع من خلالها أن أختط لنفسي **موقعاً نقدياً**. هذه الثغرة هي ناصرية ياسين التي كانت ـ رغم حرصه على أن يبقيها **نقدية** ـ **من طبيعة وجدانية**. فأنا

ما استطعت قط أن أكون ناصرياً رغم الإغراء الهائل الذي كان يمارسه عبد الناصر عليّ. فلقد كان يتفق لي أن أرى فيه «أخاً أكبر»، ولكن كان يمتنع عليَّ أن أرقى به إلى مصاف «أب مؤمثل». ولست أنكر على كل حال أنني اخترعت لنفسي، في مساري الفكري الذي شهد تقلبات لا مراء فيها، آباء رمزيين شتى. ولكن علاقتي المرحلية بكل واحد منهم كانت كعلاقة العربي بصنمه الذي من تمر. فحاجتي إلى التمرد على الأب كانت على الدوام أقوى من حاجتي إلى الانضواء تحت لواء أب حامٍ.

هذا المدخل إلى قراءة كتاب عبد الرزاق عيد عن ياسين الحافظ[١] قد يبدو في غير محله، بل حتى مستهجناً. ولكن لا حيلة في اليد كما يقال. فأنا عاجز عن **قراءة موضوعية خالصة** لفكر ياسين كما لأية قراءة لفكر ياسين ولو كانت في مثل ذلك المستوى الرفيع من الموضوعية الذي أراده عبد الرزاق عيد لقراءته. ولست أكتم أن قراءة عبد الرزاق بدت لي **بَنَوية** أكثر مما ينبغي، وأنها أعادت بالتالي تفعيل رغبة التمرد فيَّ. فقد بدا لي وكأن مؤلف **«نقد حداثة التأخر»** إنما يكتب **قصيدة حب** لياسين الحافظ. ولكنها قصيدة حب غريبة في نوعها. فهي مكتوبة، لا بمفردات وجدانية، بل بمفاهيم نظرية صارمة. فعبد الرزاق عيد قد استطاع أن يتماهى تماماً مع لغة ياسين المفهومية. ومن هنا استعصى عليه ـ إلا لماماً ـ أن يتخذ موقفاً نقدياً. ففي زمن أزمة الماركسية الجذري الذي هو زمننا، وجدت ماركسية الأخ الأصغر التي هي ماركسية عبد الرزاق عيد سقفاً تلتجئ إليه في حماية ماركسية الأخ الأكبر أو الأب المؤمثل التي كانتها ماركسية ياسين الحافظ. ومن هنا **الغنائية** في التعاطي بين القارىء والمقروء ـ ولا أقول الناقد والمنقود ـ ولكنها دوماً الغنائية **المفهومية** التي لا تليق غنائية سواها بالموروث الماركسي الذي ما أسس نفسه إلا بالقطيعة المعلنة مع كل الأشكال الوجدانية من الغنائيات الطوباوية «اللاعلمية». هكذا يقول عبد الرزاق عيد عن ياسين الحافظ وهو يستعير توصيف لوكاش للبطل الملحمي: «كان رجلاً مرفوضاً لأنه كلما لامس تجربة لَغَمها بأسئلة عقله الطليق... فقد كانت عيناه دائماً تخترقان السطح الظاهر لبلوغ القاع الباطن، العميق. عين سوسيولوجية تنقِّب وتفحص نسيج البنى الداخلية للمجتمع ونظام تشكله التاريخي والثقافي والاجتماعي، وعين نظرية تستدل وتستقرئ وتستنبط الوعي

---

(١) عبد الرزاق عيد، **ياسين الحافظ، نقد حداثة التأخر**، دار الصداقة، حلب، ١٩٩٦، ٢٣٢ صفحة.

المطابق به، فتجد تشخيصه في صورة 'الفوات'، 'التأخر'، والوعي المطابق بحاجاته إلى التغيير فتجدها في 'العقلنة'، 'العلمنة'، 'التاريخانية'، 'الديموقراطية'، 'الوعي القومي' و'الوعي الكوني'، 'الحداثة'، 'المعاصرة'، 'الإشتراكية'. هذه المفردات تشكل شبكة الجهاز المفهومي النظري للمارسة الفكرية في نص الحافظ، حيث تغدو أدوات إجرائية للتحليل والتصنيف والتنهيج. فتحقق امتلاءها الدلالي. . . الذي يمنح ـ ولأول مرة في الفكر السياسي ـ للكتابة حضورها الفيزيائي، فتتقشر من غلالالتها الميتافيزيكية التي كانت تلفّع الخطاب القومي ببطانة وجدانية، شعورية، بلاغية بالمعنى الأرسطوي للبلاغة بوصفها فن الإقناع الذي يرتكز على مقتنعات الناس، فتغدو إقناعاً بالمقتنع به سلفاً» (ص ٢٢ـ ٢٣).

واضح إذن أن القراءة التي يقدمها عبد الرزاق عيد لفكر ياسين الحافظ هي قراءة **انتمائية**، لا قراءة نقدية. قراءة من داخل جهاز مفاهيم الممارسة الفكرية لياسين الحافظ، لا من خارجه. بملاصقته، أو في أضعف الأحوال بموازاته، لا بمجاوزته. والحال أن ما ينساه مؤلف «**نقد حداثة التأخر**»، وهو يقف من وجهة النظر الايديولوجية على الأرض نفسها التي يقف عليها ياسين الحافظ ـ وهي هنا الماركسية الطليقة اللاّمُسَفْيَتة ـ هو أن هذا الأخير توفي قبل وفاة الماركسية نفسها بعقدين من الزمن؛ ومن ثم فإن ثمة سؤالاً مشروعاً يطرح نفسه: لو قيض لياسين أن يعيش إلى هذه اللحظة، فهل كان سيبقى متمسكاً بجهاز مفاهيمه الذي يمحضه مؤلف «**نقد حداثة التأخر**» تمام انتمائه؟

لقد مثلت ماركسية ياسين الحافظ في حينه واحداً من أرقى أشكال الممارسة الفكرية في المجال الايديولوجي العربي. ولكن على الرغم من الطعنات النافذة التي سددها ياسين للايديولوجيا بوصفها وعياً غير مطابق، فإن ماركسيته نفسها، على رقيّها المفهومي، لا تنجو من حكم الايديولوجيا بعامة. فقد مثلت هي الأخرى، مثلها مثل كل نتاج ايديولوجي، **محاولة للسيطرة، لا على عالم الواقع، بل على عالم الخطاب**. وبالمقارنة مع غيرها من النتاجات الايديولوجية، وعلى الأخص مع غيرها من الماركسيات، فقد مثلت بكل تأكيد المحاولة الأكثر مطابقة للسيطرة على عالم الخطاب العربي المعاصر. ولكن باستثناء ذكائها الايديولوجي الخارق، فإن رباط الزواج الذي حرصت على أن تعقده مع مقولة الواقع ما كان محصناً ضد مجازفة الطلاق. وقد تكون قوة البناء النظري لماركسية ياسين أوحت بأن الزواج الذي عقدته مع مقولة الواقع هو

من نوع كاثوليكي. ولكن هذا الإيحاء ما قيض له قط أن يخضع لامتحان **مبدأ الواقع**. فوفاة ياسين المبكرة أنقذت منظومته، أو «مصفوفته» الفكرية كما يؤثر مؤلف «**نقد حداثة التأخر**» أن يقول، من الانفجار مع الانفجار الكوني للماركسية بدءاً من التسعينات. وبكل تأكيد، ليس لنا أن نتقول على الرجل ولا أن نتنبأ له بَعدياً بتطور انقطاعي في فكره، منتهزين في ذلك الفرصة التي لم تسنح له، والتي أتاحت لنا أن نجري محاكماتنا وأن نصدر أحكامنا بعد انفجار التسعينات الكوني. ولكن الرجل كان يتمتع بقدرة هائلة لا على التنظير فحسب، بل كذلك على التحسس بمتغيرات الواقع. ومن دون أن نجزم بأنه كان سيتخلى عن ماركسيته، أو حتى أن «يخونها»، فإننا لا نستطيع أن نتعامل مع كتاباته وكأنها لا تزال تمثل «وعياً مطابقاً». وتلك هي نقطة الافتراق الكبرى بيننا وبين مؤلف «**نقد حداثة التأخر**». فهو يقرأ ياسين **اتصالياً**، ونحن سنقرأه **انفصالياً**. فلن يكون موضوعنا الحمولة الدلالية المليئة لجهاز مفاهيم الممارسة الفكرية لياسين الحافظ، بل على العكس الانفراغ الدلالي لجهاز المفاهيم هذا بعد انفجار المنظومة المرجعية التي ينتمي إليها، عنينا الماركسية بعامة.

بالفعل، ما هو الأساسي في ممارسة ياسين الحافظ النظرية؟ إنها، كما يفيدنا عبد الرزاق عيد نفسه، الماركسية «بوصفها الخلاصة الأرقى لتطور العقلانية» من حيث إن «العقلانية تعريفاً هي إنتاج وعي عقلاني مطابق للواقع» (ص ٨٣). ولكننا لا نستطيع توصيف ياسين الحافظ بأنه ماركسي إلا إذا أضفنا حالاً أنه كان ماركسياً هرطوقياً أكثر منه ماركسياً أورثوذكسياً. فياسين ما كره شيئاً في الوجود الذي في الأذهان ـ بالتمايز عن الوجود الذي في الأعيان ـ كما كره «الماركسية المسفيتة»، أي «الماركسية الإيمانوية، التبريرية، الدوغمائية» (ص ٦٥). والحال أنه لا وجود خارج «المعتقدية الماركسية المسفيتة» إلا لهرطقات، أو لأشكال من المعتقدية الماركسية أكثر انحطاطاً بعد مثل الماركسية الكورية أو الماركسية الكمبودية. ولا شك أن ياسين الحافظ مال في حينه إلى أن يؤمثل الماركسية الصينية، وعلى الأخص الماركسية الفيتنامية. ولكنه ما كان له أن يعلم في حينه أن هذه المثلنة ما كانت تمثل وعياً مطابقاً للواقع التاريخي بقدر ما كانت تلبي حاجة نفسية إلى توهم ماركسية بريئة ومعيارية يمكن على أساسها إدانة ممارسات ديناصورات الماركسية الفعلية، سواء حملوا أسماء ستالين أم بريجنيف أم كيم إيل سونغ أم تشاوشيسكو. ولئن سعى إلى أن يقيم فصلاً حاداً بين اللينينية من جهة والستالينية وسائر أشكال الماركسية المسفيتة، من جهة ثانية، فلأنه كان مدفوعاً، كما

في كل وضعية هرطوقية، بحاجة نفسية لاشعورية إلى توهّم نقاوة أولى وإلى اختراع **فردوس نظري سابق على السقوط**. وحتى لا نظلم ياسين ووعيه النقدي المتقدم رغم ماركسيته ـ لا بفضلها ـ فلنقل حالاً إننا كنا نحن مجايليه جميعاً من حديثي التمركس تلاميذ له وشركاء في اختراع ماركسية مثالية ومعيارية. فبدون هرطقة كهذه ما كان لنا ولا لياسين أن نتخذ داخل الكنيسة الماركسية، الكونية والعربية على حد سواء، موقفاً استقلالياً ونقدياً. ولكن الهرطقة، بحكم طابعها الأقلوي الحتمي، مكتوب لها أبداً أن تعيش على هامش الكنيسة الأكثروية. وكما يثبت لنا تاريخ الفرق، فإن ما من هرطقة أفلحت قط في أن تغير مصير المؤسسة الدينية. ولكن على حين أن فأر الهرطقة لا يستطيع أن يزعزع جبل الكنيسة، فإن انهيار المؤسسة الدينية يستتبع لا محالة اندثار الهرطقات والفرق كافة. وعلى هذا النحو فإن سائر الهرطقات أو المثاليات الماركسية لم تفلح في إنقاذ عمارة الكنيسة الماركسية من الانهيار، بل لم تفلح في نهاية المطاف إلا في أن تسهم بمعولها الصغير في التمهيد للزلزال الكبير الذي سيضرب قارة الماركسية عام ١٩٩٠ ويمحوها من فوق وجه الأرض. كما أنها لم تفلح على الأخص في أن تتفادى الانجراف في مسار القارة الغارقة. فعندما يؤول الديناصور إلى انقراض تنقرض معه لا محالة جميع الطفيليات التي كانت تعتاش على جلده.

مرة أخرى نقول لا ندري ماذا كان سيكون موقف ياسين لو قيض له أن يعيش إلى حين ساعة الانزياح الكبير في حركة القارات الايديولوجية. ولكنه كان بكل تأكيد سيتفادى مصير الديناصور وطفيلياته معاً. ولعله كان سيبكي «ايديولوجيته المهزومة»، أو يفكر مرة أخرى بالانتحار كما كان فكر عقب هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. وفي الأحوال جميعاً، كان سيعمل على **إعادة مطابقة وعيه**. ونحن، من وجهة النظر هذه، لا نملك عليه أي امتياز سوى أنه قيض لنا أن نعيش من بعده. فسهل على الحي أن يحاكم الميت وأن ينهش، كالضبع، لحمه. ولكن الضبع لا يثبت في هذه الحال سوى نتنه. وأرجح الظن أن النقد الذي نوجهه إلى ياسين بعد وفاته كان سيوجهه إلى نفسه لو قيض له أن يبقى على قيد الحياة. فقد كان على الدوام أسبقنا إلى التقاط المؤشرات والنذر. ولعل ما نقوله اليوم بعد غرق قارة الماركسية كان سيقوله قبل غرقها. ومن هنا بالتحديد خلافنا مع الصديق عبد الرزاق عيد. فهو يقرأ ماركسية ياسين وكأنها لا تزال تعاصرنا ونعاصرها مع أنها، ككل ما هو تاريخي، لا تعاصر سوى نفسها. ولقد كانت ماركسية ياسين في عصرها كبيرة وغنية وخلاقة، ولكن لا مندوحة بعد فوات عصرها

من أن تبدو مفوتة تاريخياً. والحال أن **الفوات التاريخي** كان واحدة من أرهف المقولات التي داورها عقل ياسين وقلمه. وحتى لا تنطبق هذه المقولة على نصوصه فلا بد من أن تُقرأ هذه النصوص بالإحالة إلى عصرها، وإلى عصرها حصراً. وأية محاولة لتمديد معاصرتها لن تعدل إلا تحنيطاً. وياسين كان متمرداً كبيراً على أي شكل من التحنيط ومن عبادة الأسلاف بعامة. وهذا سبب إضافي لامتناع التلاميذ ـ السابقون منهم واللاحقون ـ عن تأسيس ماركسية ياسين في **سلفية جديدة**.

كما أنه لا ماركسية خارج الماركسية، كذلك لا رأسمالية خارج الرأسمالية، ولا غرب خارج الغرب. وذلك هو المأزق الكبير الثاني في جهاز مفاتيح ياسين الحافظ، على الأقل كما يتأوله مؤلف «**نقد حداثة التأخر**». فالتاريخ لا يعرف المانوية ولا الفصام. والحاجة إلى تنصيب الأشياء في قطبية متضادة، مؤمثلة ومؤبلسة، هي في الغالب حاجة نفسية، ونادراً ما تعكس واقعاً موضوعياً. والنص التالي لا يدع مجالاً للشك في أن فلسفة التاريخ أو الانثروبولوجيا قابلة أن تكون محلاً للاستيهام الرغبي: «في بنية وعيه [ياسين الحافظ] النظري يحضر الغرب كغربين، غرب عقلاني، ديموقراطي، تنويري، علماني، دنيوي، بروميثيوسي، ذي وعي وحس تاريخي، ومن ثم ماركسي، لينيني، تاريخاني. إنه الغرب 'الذي بزغ في عصر النهضة وتابع نموه وتطوره في عصر الأنوار والثورة الفرنسية والمجتمع الصناعي والحركة الاشتراكية' [الإحالة هنا إلى كتاب ياسين الحافظ عن '**التجربة التاريخانية الفيتنامية**'، ص ١٧١]. والغرب الثاني هو غرب الرأسمالية والاستعمار الذي وظف كل مكتسباته التاريخية هذه للاحتلال والاستتباع... والذي استفاد من تفوقه الاقتصادي والتقني والسياسي والثقافي والاجتماعي لعولمة العالم في خدمة مصالحه» (ص ٣٥).

إن مثل هذا «الاستيعاء» الفصامي للغرب لا يطابق أي واقع تاريخي. فماذا يبقى من «حضارة» الغرب لو فصلت عنها «همجية» رأسماليته؟ وهل كان الغرب ليكون هو الغرب لولا اختراعه الرأسمالية كتشكيلة تاريخية قائمة بذاتها؟ وإذا كان «الحس التاريخي» هو أحد المكتسبات الكبرى التي أضافها إلى تراث البشرية «الغرب العقلاني، الديموقراطي، التنويري»، فهل من الحس التاريخي في شيء تعقل رأسمالية الغرب على أنها همجية؟ فالرأسمالية، بموجب الدرس الماركسي بالذات الذي ينتمي إليه مؤلف «**نقد حداثة التأخر**»، هي تشكيلة تاريخية متقدمة، بل متقدمة للغاية. وصحيح أن الاستعمار هو الوجه الأبشع لهمجيتها، ولكنه يبقى أقل بشاعة بما لا يقاس من همجية

الرق في التشكيلات التاريخية العبودية أو الخراجية. وصحيح أيضاً أن الاشتراكية، بطبعتها الماركسية، قد حلمت بأن تجسد تشكيلة تاريخية أكثر تقدماً بعد من التشكيلة الرأسمالية. ولكن كل ما أثبتته الممارسة التاريخية للاشتراكية الممركسة والملنَّنة هو بناؤها لهمجية من نوع شمولي غير مسبوق إليها في التاريخ فوق أنقاض الرأسمالية. بل لنقل إن ما أثبتته التجربة التاريخية للاشتراكية الممركسة والملنَّنة، وكم بالأولى المستلنة، هو أنه إن يكن من همجية في التاريخ الحديث فهي إنما في محاولة الخروج على الرأسمالية بوصفها التشكيلة التاريخية الأكثر تقدماً التي عرفتها البشرية حتى الآن. فالرأسمالية ـ لنقل ذلك بملء الفم ـ هي التشكيلة التاريخية غير القابلة للتجاوز لعصرنا. وصحيح أن جوانب بشعة شتى في الرأسمالية تتعارض وستظل تتعارض لأمد طويل مع المثل الإنساني الأعلى، ولكن ما يبقى أشد بشاعة من جميع بشاعات الرأسمالية هو البقاء خارجها بقوة العطالة التاريخية في المجتمعات المتأخرة، أو محاولة الخروج عليها بقوة العسكر أو الثورة في التجارب الفاشية أو الشيوعية.

ليس إذن، ولأجل غير مسمى، من غرب آخر غير غرب الرأسمالية. وما كان الغرب ليكون «عقلانياً، ديموقراطياً، تنويرياً، علمانياً، بروميثيوسياً» لولا أنه كان في الوقت نفسه رأسمالياً. فنحن هنا، شئنا ذلك أم أبينا، أمام علاقة علة بمعلول. وليس من عجب أن تكون الديموقراطية والعقلانية، الخ، قد ألغيت من جميع المجتمعات التي ألغيت فيها الرأسمالية، بالمعنى الليبرالي للكلمة، سواء كانت مجتمعات **ما قبل** الرأسمالية كما في العالم الثالث أم مجتمعات **ما بعد** الرأسمالية (بالتوهم الايديولوجي) كما في التجارب الماركسية.

هل معنى هذا أن الرأسمالية هي الأفق الوحيد لتطور البشرية؟ بديهي أن لا. فقانون التطور أن يكون بلا أفق. ولكن أي تطور نحو أفق جديد لن يكون إلا من داخل الرأسمالية ومنجزاتها ومن داخل حركة نقدها لذاتها وتجاوزها لعيوبها.

ياسين الحافظ، المأسور مثله مثل كل واحد منا في تاريخيته، ما كان له أن يفيق قبل الأوان من الحلم بحضارة اشتراكية بديلة عن همجية الرأسمالية.

وياسين الحافظ، الذي مات قبل أن يموت الوهم الكبير، ما كان له أن يقطع حبل السرة الذي يشده إلى الماركسية بوصفها «ذروة العقلانية الكونية الحديثة» (ص ١٢٤).

ولكن ياسين، ذا الحس التاريخي والواقعي النامي والعظيم التوق ـ وهو ابن دير

الزور ـ إلى كل ما يحمل سمة الحضارة، استطاع أن يدرك قبل كثيرين غيرنا، وأكثر من كثيرين غيرنا، أهمة **اللحظة الغربية** في التاريخ التراكمي لحضارة البشرية. ومن هنا توكيده، رغم عدائه الايديولوجي الماحق لهمجية النظام الرأسمالي العالمي، على أطروحات ثلاث ذات منزع «تغريبي» بالمعنى الحضاري للكلمة بالمضادة مع ما كان يسميه «الفوات التاريخي» لمجتمعات «الشرق» و«الاستبداد الشرقي».

فقد حرص دوماً، أولاً، على التذكير بأن الماركسية نفسها، على جذرية عدائها للنظام الطبقي للرأسمالية الغربية، هي «ثمرة حداثة المصنع الغربي» (ص ١٠٣)، وأنها تمثل النتاج الأرقى «للفكر الغربي» و«لتقاليد العقلانية الغربية» (ص ١٠٤)، وأن اللينينية نفسها، وليس فقط الماركسية، هي «نتاج الغرب الأصيل في منهجها وقيمها ونزوعاتها. وعلى هذا فقد كان نقدها للغرب نقداً للغرب البورجوازي في سبيل تجاوزه إلى غرب اشتراكي»[٢] (ص ص٣٦).

وقد كانت لياسين الجرأة، ثانياً، على أن يتبنى علناً أطروحة ـ هي في غاية الجرأة أصلاً ـ لعبد الله العروي مؤداها أنه بالنظر إلى الوضع التأخري والفوات التاريخي للمجتمع العربي الذي لم يعرف «ثورة ديموقراطية بورجوازية»، فليس من سبيل إلى تحديث الايديولوجية العربية، تمهيداً لتحديث المجتمع العربي نفسه، سوى عقد زواج فريد في نوعه بين «الليبرالية التنويرية» و«الماركسية التاريخانية»، لأنهما، «على ما بينهما من تناقض»، «متكاملتان»، واجتماعهما وحده هو الذي يقدم للمثقف العربي [عند العروي] وللثوري العربي [عند الحافظ] «مناهج وأدوات وقيماً تسهل له امتلاك الوعي الكوني المنشود» (ص ٢٨). فبدون هذا الجماع الشاذ بين الايديولوجيتين المتناحرتين، فإن اليساري العربي لن يذوق في صحن الماركسية سوى «نفايات الغرب».

وكانت التجلية الكبيرة الثالثة لياسين، من منظور التوكيد على أهمية اللحظة الغربية في المسار الحضاري للبشرية، أنه «نقد الاشتراكية التي تفتقد إلى مرتكز ديموقراطي،

---

(٢) هنا ينقلب لقاؤنا مع ياسين إلى افتراق. فلئن يكن قد رأى بحق أن النظرية الماركسية هي أولاً وآخراً نتاج غربي، فإن ما لم يره هو أن تطبيق هذه النظرية لم يكن في أي محل من المحال «غربياً». وقد يكون لينين نفسه امتداداً للغرب، ولكن اللينينية، طرداً مع تطورها إلى ستالينية - وهذه الثمرة من تلك البذرة ـ مثلت قطيعة مع «الغرب». وهذه القطيعة تعاظمت مع الشيوعيات الآسيوية والاشتراكيات العالمثالثية التي قد يكون من المبرر تعقلها بمفهوم «الاستبداد الشرقي».

بوصفها اشتراكية تقليدوية ما قبل بورجوازية، أي «اشتراكية» تشكل خطوة إلى الوراء قياساً بالمجتمع البورجوازي الحديث، وقال عنها إنها ليست اشتراكية بل «تأخراكية». ولهذا فقد نبّه الرجل منذ ربع قرن الاشتراكيين الذين يستبدلون الديموقراطية بالاشتراكية قائلاً: «من الممكن للاشتراكي، فقط الاشتراكي الذي أنجز بلده ثورة ديموقراطية بورجوازية، أن ينتقد الديموقراطية البورجوازية... أن يدعو إلى تجاوزها» (ص ١٣٧).

كان من حق ياسين على الوجود ـ ومن حق الفكر العربي ـ أن يبقى على قيد الوجود. ولو كان عاش لانتهزتُ سانحة العشرين سنة من التجربة التاريخية التي ما عاشها لأدخل معه في حوار أبرر به «تمردي». فكما تمثلت تجلية ياسين في الخروج على «الأورثوذكسية»، فقد بات من حق «التلاميذ» أن يخرجوا على «أورثوذكسيته هو». ذلك أن **هرطقة** ياسين في مجال التحليل الطبقي للمجتمعات العربية قد تأسست من بعده في **أورثوذكسية**. فياسين هو من يتحمل قسطاً كبيراً من المسؤولية عن التكريس النظري لإخراج البورجوازية ـ أو البورجوازيات ـ العربية من التاريخ. فهو من «تبدى عن وعي مبكر وسباق في اكتشافه للطابع الكولونيالي التابع للبورجوازيات العربية والعالم ثالثية، ومن ثم استحالة أن تقوم بالدور الثوري الذي قامت به البورجوازيات الغربية» (ص ٨٤). وهو من حرر شهادة وفاة البورجوازية حتى قبل ميلادها بإعلانه القطعي عن انعدام «فرصة تكوّن طبقة بورجوازية حقة في المجتمع العربي المتأخر» (ص ١٠٦). وهو من نظّر وشرّع للاستغناء عن خدمات البورجوازية بدعوته المجتمع العربي إلى أن «يحقق ثورته القومية الديموقراطية بدون البورجوازية، ورغماً عنها، لعجزها وتقليديتها» (ص ٧٦).

ولكن ما دامت كل هرطقة ياسين تتمثل في دعوته «الفكر الثوري العربي إلى استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية بدون أن يعيش مرحلة بورجوازية» (ص ٢٠١)، فلنقل لياسين ـ ولو بعد الوفاة ـ إن التجربة التاريخية للعشرين سنة التي لم يقيض له أن يعيشها قد أثبتت استحالة أطروحته. **فبدون بورجوازية لا ثورة بورجوازية**. والليبرالية التنويرية هي مشروع تغييري جذري إلى حد يستحيل معه أن يكتب له النجاح، بله أن يخرج إلى حيز الوجود أصلاً، بدون **سند طبقي**. وليس لفلسفة الحرية ـ أي الليبرالية التنويرية بتعبير العروي والحافظ معاً ـ من طبقة تساندها سوى البورجوازية. ذلك هو درس التاريخ، وعلى الأخص درس السنوات العشرين الأخيرة.

وصحيح ما قاله ياسين من أن البورجوازية العربية متخلفة بالقياس إلى تربتها الغربية. ولكن الطبقة البديلة التي أوكل إليها ياسين الدور الثوري للبورجوازية ـ ونعني الطبقة العاملة العربية ـ تبقى متخلفة بالمسافة نفسها عن عديلتها البروليتاريا الغربية. ولئن مال ياسين في نصوص أخرى له إلى أن يقيم «الانتلجنسيا الثورية» ممثلة ونائبة عن البروليتاريا العربية الجنينية، فإن المسافة التي تفصل الانتلجنسيا العربية عن قرينتها الأوروبية لا تقل عن تلك التي تفصل ما بين البورجوازيتين العربية والغربية. فالمسافة واحدة والمأزق دوماً واحد. فبدون بورجوازية سيبقى أفق التطور البورجوازي، «القومي» «الديموقراطي»، «التنويري»، «العلماني»، «العقلاني»، مسدوداً دوماً.

لقد كان في وسع ياسين، باعتبار التاريخية التي كان متزمّناً فيها بالضرورة، أن يرى **إمكانية** تطور بورجوازي بدون البورجوازية.

ولكن باعتبار تزمننا التاريخي فإنه ما عاد أمامنا من خيار في ألا نرى **استحالة** التطور البورجوازي بدون بورجوازية.

وقد تكون كل فاجعة النكوص الراهن في الواقع العربي مردها إلى أن البورجوازيات العربية، على ضعفها وتأخرها النسبي، قد أجبرت على مغادرة مسرح التاريخ بالقوة ـ قوة العسكر المتريِّف والمستند بظهره إلى النظرية الثورية القائلة بضرورة حرق المرحلة البورجوازية.

ففي واقع «تأخراكي» كالواقع العربي ما كان **تغييب** البورجوازية يمكن أن يعني إلا **إحضاراً** لجنّ «الفوات التاريخي»، وبهيئته الأكثر فواتاً: الأصولية.

وإلغاء التطور البورجوازي ما قاد إلى تطور ما بعد بورجوازي وما فوق بورجوازي، بل حصراً إلى تطور ما قبل بورجوازي وما دون بورجوازي.

وباستثناء الأقطار التي ما تمت فيها مصادرة البورجوازية، فإن العالم العربي يطالعنا بمشهد دكتاتوريات متريِّفة أو بدوية، ومعارضات شاهرة سيف الدين القروسطي.

تلك كانت خطيئة ياسين وجيلنا كله.

فهل نقول، مع لرمنتوف، إن الخطأ ما كان فينا، بل في العصر؟

أم نقول، مع شكسبير، إن الخطأ ما كان في العصر، بل فينا؟

أم نحل الإشكال بالقول إننا، نحن، صنعنا العصر الذي صنعنا؟

نجيب محفوظ فيلسوفاً بالوكالة

صعوبتان جوهريتان تعترضان سلفاً كل محاولة لتحديد موقف نجيب محفوظ الفلسفي. تتمثل أولاهما في أن نجيب محفوظ روائي، والرواية ـ بما هي كذلك ـ تقتلها الفلسفة. وتتمل ثانيتهما في انتماء نجيب محفوظ إلى ثقافة أغلقت باب الاجتهاد الفلسفي منذ قرون عديدة وأمست، مثلها مل الغالبية الساحقة من ثقافات العالم الثالث، لا تطل على عالم الفلسفة، أي على عالم العقل الكلي، إلا من النافذة الضيقة للدين أو الايديولوجيا: الدين باعتباره ايديولوجيا الأزمنة السالفة، والايديولوجيا باعتبارها دين الأزمنة الحاضرة. ولعله مما يزيد الموقف تعقيداً أن هذا الحصار للفلسفة بين الدين والايديولوجيا ينزع على صعيد الثقافة العربية إلى أن يتلبس طابعاً أقوى إحكاماً وأشد احتباساً ضمن الدائرة المغلقة بالنظر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في هذه الأيام، وبمباركة من قبل شطر واسع من الانتلجنسيا العربية الامتثالية، لتحويل الدين نفسه إلى ايديولوجيا.

ولكن هاتين الصعوبتين ـ وهنا المفارقة ـ هما اللتان تنقلبان في إنتاج نجيب محفوظ الروائي إلى سمتين إيجابيتين.

فمن جهة أولى اضطره التضاد المبدئي بين لغة الفلسفة المجردة ولغة الرواية العينية إلى تطوير لغة روائية خاصة تعتمد اعتماداً جوهرياً على التورية وتتجذر في الازدواجية الدلالية إلى حد ينعكس على بناء الشخصية الروائية بالذات. وتقدم لنا رواية «**حضرة المحترم**» نموذجاً مدهشاً على مثل هذه الازدواجية الدلالية المضاعفة التي تفصح عن شيء من نفسها في عنوان الرواية بالذات، وهو العنوان الذي يحيلنا من جهة أولى إلى **قداسة الوظيفة** في أعرق دولة بيروقراطية في التاريخ ـ مصر ـ ومن جهة ثانية إلى **وظيفة**

القداسة في مجتمع عريق أيضاً بنزعته الصوفية كالمجتمع المصري في طوره الفرعوني والقبطي والإسلامي. فحضرة المحترم هو **الموظف** بألف ولام التعريف، ولكن حضرة المحترم هو أيضاً رجل الدين، أو بتعبير أدق المتصوف الذي لا يتردد في أن يقايض حياته برمتها من أجل لحظة «حضرة» واحدة.

أما العقبة الثانية المتمثلة باختناق الفكر الفلسفي بين طغيان العقل الديني وتضخم الخطاب الايديولوجي، فقد وجدت بدورها تثميراً إيجابياً في الممارسة الروائية لنجيب محفوظ، إذ أتاحت له أن ينجز هو الآخر في مجال الكتابة الروائية ضرباً من «قطيعة ابستمولوجية» تمثلت بتلك النقلة النوعية من واقعية المرحلة الأولى، مرحلة «**زقاق المدق**» و«**بداية ونهاية**» و«**الثلاثية**»، إلى ما بعد واقعية (أو رمزية، أو ميتافيزيقية) المرحلة الثانية، وهي المرحلة التي دشنها رسمياً بـ «**اللص والكلاب**» وبصورة شبه رسمية بـ «**أولاد حارتنا**»، والتي ما زالت تترى فصولاً بدءاً بـ «**الطريق**» و«**الشحاذ**» ومروراً بـ «**حكاية بلا بداية ولا نهاية**» و«**قلب الليل**» وانتهاء بـ «**ملحمة الحرافيش**» و«**رحلة ابن فطومة**».

وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن الروائي نجيب محفوظ قد سدّ، ابتداء من مرحلته الثانية ـ أو «الفلسفية» كما يحلو لكثير من النقاد أن يقولوا ـ قد سد مسد **الفيلسوف العربي المستحيل الوجود** (أو غير الممكن الوجود إلا بشروط قاسية، ومنها أن يكون محض فيلسوف لغة، كما هو شأن زكي الأرسوزي أو كمال الحاج مثلاً، أو محض فيلسوف بالمثاقفة أو حتى بالترجمة، كما هو شأن أصحاب تلك المذاهب التي عرفت في الفكر الفلسفي العربي المعاصر باسم الوجودية أو الجوانية أو الشخصانية الإسلامية)

وبطبيعة الحال، لم يكن ثمة مناص من أن يدفع الروائي نجيب محفوظ، وهو يحاول القيام بعبء بعضٍ من تلك المهمة التي لم يقم بها الفيلسوف العربي، ضريبة الفلسفة التي كانت في حالته مخفّفة، والحق يقال[١]. فهو لم يعرف مصير العزل والصمت الإجباري الذي عرفه مفكر مثل علي عبد الرازق حاول أن يقوم بقراءة أولى ومتلعثمة لأبجدية العلمانية. كما لم يعرف مصير التراجع والإضراب الطوعي عن تطبيق منهج العقل والشك العقلي الجذري الذي عرفه مفكر مثل طه حسين بدأ حياته الفكرية

(١) كتبت هذه المقالة قبل محاولة اغتياله على يد أحد الشبان الأصوليين.

بمحاولة إعادة النظر في مسلمات التاريخ العربي الإسلامي، وتابعها وختمها بتثبيت تلك المسلمات بمنأى عن كل حس نقدي. فكل الثمن الذي اضطر نجيب محفوظ إلى دفعه هو امتناعه عن نشر روايته «**أولاد حارتنا**» في مصر وعن إدراجها في اللائحة الرسمية لمؤلفاته. وصحيح أنه وجد في الآونة الأخيرة من حاول تحريك القضية من جديد واستعداء الناس على مؤلف تلك الرواية باعتباره سلمان رشدي مصر، ولكن هذه المحاولة وئدت في مهدها على ما يبدو بالنظر إلى سوء توقيتها: فقد جاءت في اللحظة نفسها التي تم فيها تكريس نجيب محفوظ عالمياً من خلال اختياره ليكون أول فائز عربي بجائزة نوبل للآداب.

ولكن ما هي تلك المهمة أو بعض تلك المهمة التي حاول الروائي نجيب محفوظ أن يقوم بعبئها بالنيابة عن الفيلسوف العربي المستحيل الوجود؟ إنها، بنوع ما، **علمنة الدين**. وقد كانت «**أولاد حارتنا**»، بالفعل، أول خطوة في هذا السبيل: أولاً من حيث الشكل، وذلك عندما ألبس الروائي أنبياء البشرية الثلاثة العظام جلابيب أولاد الحارة، وثانياً من حيث المضمون عندما جعل من «عرفة» ـ أي العلم ـ رابع أولئك الثلاثة ونبي العصور الحديثة. وقد عاد نجيب محفوظ في «**حكاية بلا بداية ولا نهاية**» إلى التصميم الذي بناه في «**أولاد حارتنا**» ليعيد تأويله ـ هذه المرة ـ على ضوء التفسير العلمي، لا الديني، للكون والطبيعة والإنسان. فنحن هذه المرة أيضاً أمام أنبياء ثلاثة، ولكنهم ليسوا أنبياء الكتب المقدسة، بل أنبياء عصر العلم، خلفاء عرفة، وعلى وجه التحديد كوبرنيكوس الذي أبطل صلاحية التصور الديني التقيلدي عن مركزية الأرض للكون، وداروين الذي أبطل أيضاً صلاحية التصور الديني التقليدي عن مركزية الإنسان في عالم الأحياء، وفرويد الذي نفى أخيراً مركزية الشعور في عالم النفس. وواضح من هذه القصة ما نقصده بمفهوم علمنة الدين (SÉCULARISATION) الذي لا يجوز أن نخلط هنا بينه وبين مفهوم علمنة الدولة أو علمنة المجتمع (LAÏCISATION). فعلمنة الدين لا تعني إلا تحقيق ثورة داخلية فيه، تشبه من بعض الأوجه الثورة التي أحدثتها البروتستانتية في المسيحية والتي تمخضت عن الإصلاح الديني الكبير في القرن السادس عشر وما استتبعه من إصلاح ديني مضاد في قلب الكاثوليكية نفسها، مما أتاح للمسيحية إجمالاً أن تتحرر من التخثر الذي كانت تجمدت فيه في القرون الوسطى.

وهذا التحرير للدين من تخثره القروسطي ـ أو الانحطاطي إذا أخذنا بالتحقيب العربي الإسلامي للتاريخ ـ يعني في المقام الأول، وكما توضح قصة «**حكاية بلا بداية**

ولا نهاية»، فصل المجال العلمي عن المجال الديني، وإطلاق يد العلم بلا قيد أو شرط في المجال الأول، لا العلم الطبيعي وحده، بل كذلك العلم بمعناه الاجتماعي والإنساني، فالحقيقة، بالمعنى المعرفي للكلمة، شأن علمي، وليست شأناً دينياً. وخير ما يستطيع أن يفعله الدين أن يبارك خطى العلم في مسعاه إلى معرفة هذه الحقيقة، لا أن يضع القيود على التمخض الثوري لهذه الحقيقة باسم حقيقة منزلة مسبقاً.

وعلمنة الدين تعني في المقام الثاني تحريره من المؤسسة الدينية. فحيثما يتحول الدين إلى مؤسسة، كما «تبرهن» على ذلك «**ملحمة الحرافيش**»، يكف عن أن يكون هو الدين، ويخرج عن الهدف الذي وجد من أجله ـ وهو طلب خير «أولاد الحارة» جميعاً بلا استثناء أو تمييز ـ ليصير تابعاً لمؤسسة السلطة والمال في المجتمع، أي بكلمة واحدة، ليتحول أو يمسخ بالأحرى من دين كوني شمولي إلى دين طبقي جزئي.

وعلمنة الدين تعني في المقام الثالث إعادة توظيف قيمه في خدمة الحارة وأولادها، أي في سبيل الدنيا والإنسان، لا في سبيل الوقف وصاحب الوقف. واللاهوت الوحيد المبرر في نظر نجيب محفوظ هو لاهوت العمل. والعمل، بكل معانيه، هو الصلاة اليومية للإنسان المعاصر. بل قد يغلو نجيب محفوظ إلى حد اعتبار العلم مقياساً للتدين الحق. ومن هنا إدانته الصارمة لكل تلك الفئة من المتسولين عند باب الله ممن يتخذون التدين بحد ذاته حرفة وبديلاً عن العمل المنتج الذي ينفعهم وينفع الناس. ولعل نجيب محفوظ ما دان أحداً من أبطاله بقسوة مثلما دان صابر سيد الرحيمي، بطل رواية «**الطريق**» لأنه جعل من البحث عن الأب، أي الله في التأويل الرمزي، بديلاً عن العمل، يعفيه من المسؤولية الإنسانية ويوفر له بلا مقابل، وبلا تعب ولا جهد، «معجزة الكرامة والحرية والسلام». وبقسوة مماثلة دان نجيب محفوظ عثمان بيومي بطل روايته «**حضرة المحترم**» لأنه بدوره احترف التدين وجعله وظيفة يترقى في مدارجها مثلما يتدرج موظف الدولة في مراتبه. وبذلك كان تدينه لا مرقاة للصعود إلى السماء، بل سلماً للهبوط إلى قعر جهنم. وكان ما عاينه، وهو يلفظ النَفَس الأخير من حياته العقيمة المضيَّعة هباء في مطاردة شبح القداسة، ليس النور المقدس للعالم العلوي، بل النار الملعونة للعالم السفلي.

وعلمنة الدين تعني في المقام الرابع توكيد الحرية الإنسانية، وبالتالي المسؤولية الإنسانية. فالإنسان في نظر نجيب محفوظ هو الصانع الوحيد لمصيره. وهذا التوكيد لفاعلية الإنسان لا يتنافى في نظر نجيب محفوظ مع التسليم بوجود الله، ولكنه يقتضي

بالمقابل إعادة النظر في المقولة اللاهوتية عن العناية الإلهية. فالله ليس شيالاً للهموم، ولا مشجباً نعلق عليه مشكلاتنا ونستسهل أو نستحلي أن نكون عالة عليه. ويبدو هنا وكأن نجيب محفوظ هو من أنصار تلك النظرية التي تقول إن واقعة الإعلان عن ختام النبوات قابلة للتأويل على أنها قرار إلهي بوقف التدخل الإلهي وبترك البشر يقررون مصيرهم بأنفسهم. ويبدو، هنا أيضاً، أن مصطفى الدهشوري، بطل الحكاية الثالثة والسبعين من «**حكايات حارتنا**»، ينطق بلسان نجيب محفوظ عندما يقول بالحرف الواحد: «لا أشك في أنه ـ سبحانه ـ قرر أن يتركنا لأنفسنا، بلا اتصال ولا عناية»، وعندما يضيف قوله: «إذن فالإيمان بالله يقتضي الإيمان بتجاهله لعالمنا، كما يقتضي منا الاعتماد الكلي على النفس وحدها».

وعلمنة الدين تعني في المقام الخامس والأخير إعادة فتح باب الاجتهاد فيه. وإعادة فتح باب الاجتهاد لا يمكن أن تعني إلا شيئاً واحداً: سريان مفعول الزمن من جديد على أحكام الدين التي تنزع النظريات اللاهوتية إلى تصورها وكأنها عابرة للزمن ومتعالية عليه. ولا يقف نجيب محفوظ عند عتبة المناداة النظرية بشعار فتح باب الاجتهاد ـ مع إبقائه في واقع الحال مغلقاً على نحو ما هو ملاحظ حتى اليوم ـ بل يقدم، في روايته «**رحلة ابن فطومة**»، نموذجاً إيجابياً لجالية إسلامية تعيش في ديار الغرب وقد اندمجت أتم الاندماج مع شروط الحضارة العصرية نتيجة لأخذها بالقاعدة الفقهية التي تقول: «تتغير الأحكام بتغير الأحوال». ونترك هنا لابن فطومة، بطل الرواية، أن يحدثنا بلسانه عن مشاهداته في هذا المجال عندما لبى دعوة إمام الجالية لتناول طعام الغداء في بيته: «رحبت بالدعوة لأنغمس في حياة الحلبة (أي ديار الغرب). سرنا معاً حوالي ربع ساعة إلى شارع هادئ تحف به أشجار الأكاسيا على الجانبين، واتجهنا إلى عمارة أنيقة يقيم الإمام في دورها الثاني. لم أشك أن الإمام من الطبقة الوسطى، ولكن جمال حجرة الاستقبال دلني على ارتفاع مستوى المعيشة في الحلبة. وصادفتني تقاليد غريبة تعتبر في وطني بعيدة عن الإسلام، فقد رحبت بي زوجة الإمام وكريمتها، بالإضافة إلى ابنيه. وتناولنا الغداء على مائدة واحدة، بل قدمت إلينا أقداح نبيذ. إنه عالم جديد وإسلام جديد، وارتبكت لوجود المرأة وكريمتها، فمنذ بلغت مشارف الشباب لم تجمعني مائدة طعام مع امرأة، لا أستثني من ذلك أمي نفسها. ارتبكت وغلبني الحياء، ولم أمس قدح النبيذ. قال الإمام باسماً:

ـ دعوه لما يريحه...

فقلت:

ـ أراك تأخذ برأي أبي حنيفة؟

فقال:

ـ لا حاجة بنا إلى ذلك، فالاجتهاد عندنا لم يتوقف، ونحن نشرب مجاراة للجو وللتقاليد ولكننا لا نسكر...».

وعندما يبدي ابن فطومة عجبه من كل ما رآه من إسلام دار الحلبة يأتيه الجواب على لسان ابنة الإمام ـ التي ينتهي من خلال فعل واضح في دلالته الرمزية إلى طلب يدها والاقتران منها ـ بقولها:

ـ «الفرق بين إسلامنا وإسلامكم أن إسلامنا لم يقفل باب الاجتهاد، وإسلام بلا اجتهاد يعني إسلاماً بلا عقل!».

وبدون أن نزعم أن علمنة الدين تستغرق كل موقف نجيب محفوظ الفلسفي، فإن لنا أن نلاحظ أن هذا الموقف يتوزع إجمالاً على خمسة محاور، يعيد كل محور منها طرح الإشكالية الدينية من زاوية متميزة:

١ ـ **المحور الميتافيزيقي**: إذا كانت الميتافيزيقا هي بالتعريف فلسفة ما بعد الطبيعة، فإنها تكون أيضاً بالاستتباع فلسفة ما بعد الحياة. والحال أن للموت حضوره الدائم في كتابات نجيب محفوظ. والموت هو الكوة التي يطل منها الإنسان ـ الفاني بالتعريف ـ على عالم الآخرة والأبدية. وإذا كانت الدنيا كما رأينا تطرح إشكالية العناية الإلهية (أو عدمها)، فإن الآخرة تطرح إشكالية الإيمان (أو عدمه). والحال أن رأي نجيب محفوظ في هذه المسألة قاطع: فما دام هناك موت، فلا مندوحة عن تصور وجود آخرة، وبالتالي عن افتراض وجود إله. صحيح أن الإيمان ليس آمراً عقلياً، بل قد يكون العكس هو الصحيح: ولهذا يضطر جعفر الراوي، بطل رواية «**قلب الليل**»، إلى ارتكاب جريمة قتل بحق عقله عندما قاده هذا العقل إلى تخوم الإلحاد والماركسية. ولكن من وجهة نظر ميتافيزيقية، أي من وجهة نظر الأبدية، فإن كل شيء يفقد معناه إذا لم يفترض العقل وجود الله، حتى وإن «عجز تماماً عن إدراكه أو تصوره». ولهذا أيضاً يقول جعفر الراوي، وهو من يعرِّف نفسه بنفسه بأنه «عابد العقل ومقدسه»، يقول بتسليم وهو يقف عند عتبة «الراحة الأبدية»: «إنني عاجز عن الكفر بالله!».

٢ ـ **المحور الأخلاقي**: كما قد يوكل «الكسالى» من أولاد الحارة ـ على نحو ما يسميهم نجيب محفوظ ـ أمر خيرهم للعناية الإلهية، كذلك فقد يوكلون أمر شرهم للكيد الشيطاني. وهم في الحالتين معاً لا يرومون سوى التنصل من مسؤوليتهم البشرية. والحال أن الشيطان الحقيقي في نظر نجيب محفوظ هو شيطان الناس الداخلي. وصحيح أنه في تلك الرواية المقولبة بقالب التراث ـ والتي تحمل من هنا بالذات اسم «**ليالي ألف ليلة**» ـ يتحدث عن «السحر الأبيض» و«السحر الأسود» ويجعل من الجن والعفاريت أبطالاً ذوي حضور حقيقي في القصة ـ تحت أسماء سنجام وقمقام وسخربوط وزرمباحة ـ ولكنهم فيما يتعلق بمسألة الخير والشر تحديداً أبطال غير فاعلين، لأن الفعل كله ـ وبالتالي مسؤولية الفعل ـ إنما هو للإنسان. وإذا لم يكن بد من تسمية الشيطان البشري باسمه الحقيقي، فلنقل، باختصار شديد، إنه، بموجب تحديد نجيب محفوظ، اسم مثلث للشهوة: شهوة السلطة وشهوة المال وشهوة الجنس.

٣ ـ **المحور الأنطولوجي**: تقترن نزعة نجيب محفوظ النقدية الجذرية بنزعة إنسانية لا تقل عنها جذرية. **فهذا الناقد اللاذع للإنسان هو في الآن نفسه عاشق كبير له**. نقده ينصب على تمرغه في الوحل، وحبه له يؤججه إصرار هذا الإنسان نفسه على التطلع إلى عالي المُثُل وهو غارق في حمأة الطين. ولهذا يقول بطل «**قلب الليل**» بكبرياء واعتزاز: «إنني أتمرغ في التراب، ولكنني هابط في الأصل من السماء». وفي «**ثرثرة فوق النيل**» وفي «**حكاية بلا بداية ولا نهاية**»، كما في **قلب الليل**»، لا يماري نجيب محفوظ في أن الإنسان، كما يذهب داروين، كان في الأصل قرداً. ولكنه يرى أن المعجزة الحقيقية هي كيف استطاع هذا القرد أن يؤنسن نفسه. **وإن يكن ثمة من ملحمة، فإنما هي تحديداً هذه الصيرورة الإنسانية للحيوان البشري**.

٤ ـ **المحور الانتروبولوجي**: في «**رحلة ابن فطومة**» يبني نجيب محفوظ فلسفة حقيقية في الحضارات. ولئن بدا نجيب محفوظ في هذه الرواية نصيراً للنسبية الحضارية، مؤكداً، مثلاً، على قيمة الحرية في دار الحلبة، أي في حضارة الغرب الرأسمالية، وعلى قيمة العدالة الاقتصادية في دار الأمان، أي في حضارة الشرق الاشتراكية[٢]، فقد خص دار الإسلام في واقعها الراهن بسهام نقده. فعلى الرغم من

(٢) عندما كتب نجيب محفوظ «رحلة ابن فطومة» لم يكن العالم الاشتراكي قد تفكك بعد، ولم تكن ايديولوجيته قد فقدت اعتبارها.

أن هذه البلاد هي في الأصل «بلاد الوحي»، إلا أن «ما من سيئة» عثر بها ذلك الندّ لابن بطوطة في رحلاته «إلا وذكّرته ببلاده الحزينة». وهو لم يرحل أصلاً إلا على أمل العودة ـ بعد المقارنة بين الحضارات ـ بـ «الدواء الشافي لجراح الوطن». آية ذلك أن هذا الوطن ـ الذي «يقال فيه عادة إنه وطن الكمال» ـ مريض إلى حد يبعث على الحسرة والأسى، بل مريض إلى درجة أنه «لو بعث عليه الصلاة والسلام» لأنكره وأنكر إسلامه الذي «يذوي على أيدي أبنائه وهم ينظرون».

وإذا كان نجيب محفوظ قد أعاد في «**رحلة ابن فطومة**» ربط نفسه بجيل الرواد النهضويين الذين قادتهم مشكلة «مرض الوطن» إلى طرح إشكالية علاقة الدين بالتقدم الحضاري، فإنه ما كان له أن يمتنع ـ وهو يتصدى بدوره للإشكالية عينها ـ عن تقديم رؤيته الخاصة في هذا المجال، وإن دوماً من منظور رمزي. وتستوقفنا هنا، بوجه خاص، الحكاية السادسة والسبعون من «**حكايات حارتنا**». فبطلها المهندس عبده السكري، ممثل الانتلجنسيا النهضوية وابن الحارة الأصيل الذي استكمل دراسته في الغرب، يعود ليقترح هدم «التكية» لأن التكية ـ على حد تعبيره ـ «تعترض مجرى الحارة كالسد وتحول دون انطلاقنا نحو الشمال». ومع أنه يحظى بتعاطف الراوي ـ وهو الناطق في «**حكايات حارتنا**» بلسان نجيب محفوظ ـ وبتفهمه، ولكنه لا يحظى بالمقابل بتأييده في مشروعه لهدم التكية. فالراوي يميل بالأحرى إلى الأخذ برأي «المعتدلين» من أهل الحارة ممن يعتقدون بأنه «يوجد أكثر من سبيل إلى الشمال»، وأنه ليس من الضروري أن يكون هدم التكية (الدين) هو السبيل الإجباري والوحيد إلى التقدم باتجاه الشمال ـ أي الغرب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الموقع الجنوبي للحارة المصرية. وهذه الرؤية الانتروبولوجية، التي تشرط التقدم الحضاري بتطوير الدين لا بإلغائه، تتضامن على كل حال مع الرؤية الميتافيزيقية المحفوظية التي وجدناها تصادر على أنه ما دام هناك موت فلا بد أن يكون هناك دين وتصور للآخرة. ولهذا ينتصر في الحكاية رأي «القلة المعتدلة» من أهل الحارة التي يقول قائلها إنه «لا داعي للعجلة» وأنه ما لم يتقرر نقل القرافة ـ وهي مَعْلَم لا يقل قدماً وتهرؤاً في الحارة عن التكية ـ فلا موجب لمناقشة مسألة إزالة التكية، بل «فلتبقَ التكية ما بقيت القرافة!».

٥ـ **المحور الايديولوجي**: المذهب الذي ينتهي جعفر الراوي، الناطق الآخر بلسان نجيب محفوظ في «**قلب الليل**»، إلى اعتناقه هو مذهب المثل المصري الشعبي الذي يقول: «سمك لبن تمر هندي». فهو مذهب تلفيقي يستفيد من المقارنة بين

الحضارات ليدعو إلى ديموقراطية في الحكم على الطريقة الرأسمالية، وإلى مساواة في التوزيع على الطريقة الاشتراكية، وإلى روحية في القيم على الطريقة الإسلامية. ولهذا يعتبر جعفر الراوي نفسه أنه «الوريث الشرعي للإسلام وللثورة الفرنسية والثورة الشيوعية». فإذا ما قيل له: «تلفيق.. أحلام يقظة.. خيال.. تجميع ما لا يجتمع..» رد قائلاً، ودوماً بالنيابة عن نجيب محفوظ: «من حقي أن أنشئ مذهباً جديداً إذا لم أقتنع بالمذاهب القائمة».

وربما كان ينبغي أخيراً أن نضيف إلى هذه المحاور الخمسة آخر سادساً، نسميه **المحور الأسطوري**. وهو «محور يتصل بالشكل، لا بالمضمون. فقد كان على نجيب محفوظ، وهو الروائي بالأصالة والفيلسوف بالوكالة، أن يخرج رؤيته الفلسفية لله وللإنسان وللتاريخ إخراجاً روائياً وبمنطق روائي وبمعمار روائي. ومن هنا وجد نفسه أمام الحاجة إلى اختراع ما يمكن أن نسميه ميتولوجيا جديدة أو هيكلية أسطورية جديدة تكون له بمثابة السدى الذي ينسج عليه لحمة أفكاره الفلسفية بحيث لا يقطع السيولة الروائية ولا يقع في التجريد النظري. وهكذا أرسى، برسم معماره الروائي، مداميك ميتولوجيا مكانية خاصة تتحدد معالمها الأساسية بـ «الوقف» و«الحارة» و«التكية» و«القرافة» و«الكتّاب» و«الزاوية» و«السبيل» و«الحانة» و«الخان» و«الخلاء»، الخ. ولكن بالإضافة إلى ميتولوجيا المكان هذه، انفرد نجيب محفوظ ـ وتلك تجليته الكبرى كروائي ـ بتشييد ميتولوجيا من الأشخاص أو الأدوار الأدائية أحيت، على الطريقة السينمائية، عالم الحارات كما عرفته القاهرة في القرن التاسع عشر وهي على عتبة صدمة الحداثة. ولا يذهب هنا الفكر بنا فقط إلى جوقة الدراويش والشحاذين والمهابيل والبلطجية والسقائين والباعة المتجولين والمكاريين وسائقي عربات الكارو التي كانت تغص بها أزقّة الحارات قبل أن تعرف الثورة الإسفلتية والتي وجدت انعكاساً واسعاً لها في الإنتاج الروائي والقصصي لرواد المدرسة الواقعية المصرية؛ بل يذهب كذلك بنا إلى تلك الفئة الاجتماعية المتميزة التي لعبت في تاريخ مصر المملوكية دوراً يشابه من بعض الوجوه دور الفرسان المحترفين في أوروبا قبل الثورة الصناعية أو دور الساموراي في اليابان في العهد الإقطاعي، والتي عرفت في مصر باسم «الفتوات» مثلما عرفت في المشرق العربي باسم «القبضايات»، والتي مالت وجودياً إلى الانحلال والاضمحلال طرداً مع توطد السلطة المركزية للدولة الحديثة. فقد انفرد نجيب محفوظ دون سواه من الروائيين بإحياء تراث الفتونة وتقاليدها ودستور سلوكها وجدليتها الطبقية الخاصة

(فتوات/ حرافيش) حتى باتت ميتولوجيتها علامة فارقة لأدبه، ابتداء من «**أولاد حارتنا**» التي كانت بمثابة تصميم أول لعالمها المعاد بناؤه وانتهاء بـ «**ملحمة الحرافيش**» التي أعطت ذلك العالم، كما يدل عنوانها بالذات، تعبيره الملحمي. وبطبيعة الحال، لم يكن قصد نجيب محفوظ الإحياء التاريخي بما هو كذلك، بل أراد أبطاله من الفتوات والحرافيش، دونما انتقاص من كثافتهم الوجودية الخاصة، حوامل لأفكاره ورؤاه، وأبطالاً لدراما الوجود والتاريخ كما يتعقلها لا كما هي في واقعها الحرفي. ولعلنا لن نفهم الوظيفة الدلالية لميتولوجيا الفتوات والحرافيش كما أعاد نجيب محفوظ بناءها ما لم نقارن بينها وبين مثال أكثر معاصَرة وأدخل في الخيال المشترك للإنسان الحديث هو ذاك الذي تقدمه السينما الأميركية، العظيمة التأثير على هذا الخيال، من خلال ميتولوجيا راعي البقر. فالفتوة، بمعنى من المعاني، هو كاوبوي الرواية المحفوظية، ولكنه ليس ذلك الكاوبوي المسطّح، المنمّط، الذي يكرر نفسه في نسخ لا عدّ لها كرجل مسدس وصائد هنود، بل ذلك الكاوبوي المتفرد القسمات، المتعدد الأبعاد، المشحون بالدلالات الإنسانية والرمزية والميتافيزيقية والراسم علامات استفهام حول مسلمات الوجود كما نلتقيه في أفلام جون فورد وجون هيوستون وهنري هاتواي وآخرين من عمالقة الفن السابع. وهذا الكاوبوي المحفوظي، المعمّد باسم الفتوة أو الحرفوش، والحامل رؤية فلسفية أو المتجذّر في دراما الوجود والتاريخ، هو إنجاز معماري كبير للرواية العربية، قابل للشغل والتطوير، وقابل للاستئناف والتناسل من خلال رؤى أخرى لروائيين ـ وربما أيضاً لفلاسفة ـ عرب آخرين. فعندما تخرس الفلسفة بطوعها أو كرهها، يظل في مستطاع الميتولوجيا أن تنطق، ولا سيما إذا كان المطلوب أن تنطق ضد نفسها.

محمد أركون
ازدواجية النص والخطاب

بدون الاحتكام إلى تعريفات علم البيان وعلم البلاغة اللذين ما زالا يجمعان في الثقافة العربية الحديثة بين صفتي التقليدية والبدائية، فإننا نستطيع تحديد نوع الكتابة التي يقدمها لنا محمد أركون في كتابه الجديد، «**الإسلام، أوروبا، الغرب**»، بأنه **خطاب** أكثر منه **نصاً**. وبالفعل، إن لفظة «كتابة» بالذات لا تبدو مطابقة. فأركون هذه المرة لم «يكتب» وباستثناء المقدمة التي وضعها برسم الطبعة العربية، فقد انحصر دوره بـ «الحوار». والكتاب برمته يتألف من حوارين: واحد ـ رئيسي ـ مع بولكستاين، زعيم الحزب الليبرالي الهولندي، وآخر ـ إضافي ـ مع مترجمه هاشم صالح.

وأن نكون أمام «خطاب» لا أمام «نص»، أو أمام خطاب تحول مع الترجمة البَعْدية إلى نص، فهذه بحد ذاتها واقعة تعيينية، أي محدّدة بقدر أو بآخر للماهية. فعلى حين أن النص أقدر على الإحالة إلى وقائع **موضوعية**، فإن الخطاب يصدر بالأحرى عن أحوال **نفسية** ويشف بالأوْلى عن مواقف **ذاتية**. وبحكم انتماء الخطاب ـ والحوار المؤسس له ـ إلى عالم «اللوغوس» الشفهي، فإنه بالضرورة أكثر خضوعاً لمقتضيات اللحظة الآنية من النص «المكتوب»، وأكثر انفعالية وقابلية للتقلب، وأكثر تنوعاً في تضاريسه صعوداً وهبوطاً، اندفاعاً واتئاداً، من الاستوائية الرتيبة للنص الذي ينزع، بحكم التدخل الواعي لآلية الكتابة، إلى أن يتشكل مورفولوجياً بشكل السهل المنبسط.

(*) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥، ٢٥٩ صفحة.

ومن وجهة نظر نفسية تحديداً، وهي الوجهة المعيَّنة لنبرة الخطاب، فإن محمد أركون يتبدى في كتابه الجديد **مغاضباً**، أي بعيداً عن ذلك الهدوء التحليلي المعقلن الذي عودنا عليه في نصوصه «المكتوبة». فقلم أركون هو هذه المرة لسانه، واللغة التي ينطق بها ـ والنطق ينبغي أن يؤخذ هنا بمعناه الحقيقي، لا المجازي ـ هي لغة النفس التي انقلبت إلى المرارة.

ذلك أننا لو صدقنا الخطاب الأركوني ـ وقد يبدو أكثر قدرة على انتزاع تصديقنا بحكم كونه «ابن لحظته» ـ لما وجدنا مناصاً من الاستنتاج بأن محمد أركون، بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابي، قد فشل في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها «كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي» (ص ١٠١). فأركون لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب «الثابتة»، «اللامتغيرة» إلى الإسلام، وهي نظرة «من فوق» و«ذات طابع احتقاري» (ص ١٢٦)، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمثقف مسلم مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه من المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية وفي تطبيقها على التراث الإسلامي: «على الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأنني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم ـ أي مسلم ـ شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخالص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديموقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة... هذا هو المسلم ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا!! والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة» (ص ٤٥).

ويبدو أن واقعة بعينها هي التي أوصلت «سوء التفهم» هذا إلى ذروته. ففي ١٥ آذار/مارس ١٩٨٩ نشر أركون في صحيفة «اللوموند» الفرنسية مقالة حول قضية سلمان رشدي أثارت في حينه «لغطاً كبيراً ومناقشات حامية الوطيس». وقد طورت ردود الفعل التي استتبعتها شعوراً حقيقياً بالاضطهاد لدى أركون. وعلى حد تعبيره بالذات، كانت «ردود فعل هائجة بشكل لا يكاد يصدق» سواء في الساحة الفرنسية أو الأوروبية. و«كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات من الجدية بحيث أن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صُنِّف في خانة التيار المتزمت! وأصبح محمد أركون

أصولياً متطرفاً!! أنا الذي انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع 'لنقد العقل الإسلامي' أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة» (ص ١٣٩). ولا يكتم أركون أن تلك الهجمات العنيفة قد أشعرته «بالنبذ والاستبعاد، إن لم أقل بالاضطهاد... وعشت لمدة أشهر طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ، وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود أو المسيحيون في أرض الإسلام عندما تطبق عليهم مكانة الذمي أو المحمي» (ص ١٠٥).

وبغض النظر عن أن هذه المقارنة الأخيرة - رغم جرأتها - لا تبدو في محلها (فوضعية «الذمي» تنتمي إلى مجال تاريخي وعقلي مغاير تماماً ولا تقبل المقارنة مع وضعية «المنبوذ» في مجتمع علماني حديث)، فإن تلك الحادثة كانت شديدة الإيلام لمحمد أركون إلى حد أنها حملته على الكلام عن العلاقة بين الغرب والإسلام على نحو ما يتكلم حسن حنفي مثلاً، أو حتى محمد عمارة. وعلى هذا النحو نجده يقول: «إن مقالة 'اللوموند' كلفتني غالياً بعد نشرها. وانهالت عليّ أعنف الهجمات بسببها. ولم يفهمني الفرنسيون أبداً، أو قل الكثيرون منهم، ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم من أنهم يعرفون جيداً كتاباتي ومواقفي. لقد أساءوا فهمي ونظروا إليّ شزراً... ونهضوا جميعاً ضد هذا المسلم الأصولي (!) الذي يسمح لنفسه بأن يعلن أنه أستاذ في السوربون، ويا للفضيحة!! لقد تجاوزت حدودي، أو حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني، ولكنني لا أراه كذلك. وفي الوقت الذي دعوا إلى نبذي وعدم التسامح معي بأي شكل، راحوا يدعون للتسامح مع سلمان رشدي. وهذا موقف نفساني شبه مرضي أو ردّ فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة. إنها لا تحتمله، بل وتتهمه بالعقوق ونكران الجميل... فنلاحظ أن اكتساب الأجنبي للجنسية الفرنسية في فرنسا الجمهورية والعلمانية يلقي على كاهل المتجنس الجديد بواجبات ومسؤوليات ثقيلة... فالفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار، فإنه مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم» (ص ١٠٥-١٠٦).

وحالة «النرفزة» هذه تدفع بمحمد أركون، في بعض المقاطع «الساخنة» من حواره مع بولكستاين، إلى أن يتبنى عين الأطروحات التي صارت، من كثرة تكرارها بأقلام السلفيين والأصوليين، من «سقط المتاع» المشاع الذي لا يحتاج إلى تدخل أي مؤلف

لإعطائه صفة التفكير الشخصي. وهكذا يقال لنا للمرة الألف، ولكن هذه المرة بلسان ناقد الأورثوذكسية السلفية وعدو التفكير اللاشخصي الذي هو محمد أركون: إن «الحداثة مجلوبة من الغرب الإمبريالي» (ص ١٨)، وأنها قد «أدخلت بشكل عدواني وفج وتفكيكي إلى المجتمعات العربية والإسلامية» (ص ١٢٧)، وأن أصحاب «العنهجية والغرور» من الغربيين الذين وقفوا إلى جانب سلمان رشدي «يقدمون أنفسهم ظاهرياً وكأنهم يدافعون عن حرية التعبير، ولكنهم في الواقع يحاولون الخفض من قيمة الإسلام كتراث ديني وفكري» (ص ١٤١)، وأن «المظاهرات الاحتجاجية التي قام بها آلاف المسلمين ليست موجهة ضد شخص رشدي بقدر ما هي موجهة ضد كتاب أصبح رمزاً يجسد في حناياه كل الاعتداءات والغزوات الفكرية التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية منذ القرن الثامن عشر» (ص ١٤١)، وأن المستشرقين الغربيين وكبار علماء الإسلاميات «يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعمل» (ص ٨٣) وذات صلة مباشرة بـ «استراتيجيات السيطرة»، وأن الأمر قد وصل ببعضهم إلى «حد اختراع رقصة البطن من أجل تصديرها فيما بعد إلى موطنها الأصلي المفترض، أي إلى الشرق» (ص ٣٢)، وأن وسائل الإعلام الغربية لا هم لها سوى «التركيز على الصورة الهوسية للإسلام باعتباره خطراً يهدد الغرب وحضارته» (ص ١٠٦)، وأن «النظرة الاحتقارية للإسلام» مرشحة دوماً لأن «تنبعث من جديد في الغرب»، وباستمرار، سواء أكان المقصود «الإسلام المتزمت» كما هو الحال اليوم أم «الإسلام المتخلف أو المشعوذ» كما كان الحال بالأمس: «فما أشبه الليلة بالبارحة! فموقف الغرب من الإسلام لا يتغير ولا يتبدل» (ص ١٠٣).

ولا يتسع المجال هنا للعودة إلى مقالة أركون المجرَّمة وإلى الأجواء المحمومة التي رافقت نشرها ولا تزال ترافق كل مسار قضية سلمان رشدي التي قد يصح وصفها بأنها تحولت إلى **قضية دريفوس إسلامية**، ولكن الأطروحات التي يستعيدها أركون من تلك المقالة في حواره مع الزعيم الليبرالي الهولندي تسلط، على ما يخيل إلينا، ما فيه الكفاية من الأضواء، إن لم نقل من المبررات، على كل «سوء التفهم» الذي استجرته والذي أورث أركون «جراحات دامية».

هذه الأطروحات ثلاث عدداً.

١ ـ فأركون يدعو أولاً، حرصاً منه ـ على ما يبدو ـ على الحدّ من «اختلال التوازن الفظيع بين شطر العالم المتقدم وشطره المتأخر»، إلى القيام «بمراجعة نقدية

للعقل الديني وعقل التنوير. فكلاهما يدعي الصلاحية لنفسه بشكل حصري ومطلق» (ص ١٠٨). ولا يصعب علينا أن نحدد ما نقطة الضعف في هذه الأطروحة التي منها يمكن أن يتسرب «سوء التفهم». فالمراجعة النقدية للعقلين الديني والتنويري معاً مطلوبة، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً، كما توحي أطروحة أركون، أو كما قد يفهم منها، أن هذين «العقلين المتنافسين» متساويان، ومردودة عليهما صلاحيتهما بالتساوي. وبدون أي تشكيك في قابلية عقل التنوير للنقد وفي ضرورة هذا النقد، ولا سيما في طور الانتقال هذا إلى ما بعد الحداثة، فإن نقد العقل التنويري لا يمكن أن يبدأ إلا بعد إنجاز نقد العقل الديني، ونقدهما لا يمكن أن يوضع على مستوى واحد. وواقعة التقدم والتأخر على صعيد العقل، كما على صعيد العالم، لا يمكن ردها ولا المماراة فيها، وليس ثمة أي مجال للتسوية أو لإعادة التوازن. ولئن يكن العقل التنويري قد تجاوز العقل الديني بشوط، فإن عقل ما بعد الحداثة المدعو إلى تجاوز عقل التنوير نفسه لا يلغي الشوط الذي قطعه هذا العقل بالمقارنة مع العقل الديني، بل يضاعفه إلى «شوطين».

٢ ـ في الوقت الذي يتمسك فيه أركون بمنجزات العلمانية ومكاسبها، فإنه لا يرى من حرج، نظراً إلى أن «كلمة العلمنة تثير نفور مسلمين كثيرين»، في «التخلي عن كلمة العلمنة بحد ذاتها، بدون أن يترتب عن هذا التخلي... أي خطورة» (ص ١٠٣). ولقد كان مفكرون آخرون في الساحة الثقافية العربية، ومنهم محمد عابد الجابري، قد دعوا إلى مثل هذا التنازل وطالبوا بسحب كلمة «العلمانية» من قاموس الفكر العربي المعاصر[1]. وعلى سبيل المقارنة فحسب، وحتى نقيس مدى النكوص في مسيرة الأنتلجنسيا العربية، فلنذكر أن طه حسين كان قد تجرأ، منذ أكثر من نصف قرن، في كتابه «**مستقبل الثقافة في مصر**»، على الدعوة العلنية إلى «إسلام علماني». وأركون، الذي عانى ما عاناه بسبب جرأته النظرية الجذرية، لا يمكن اتهامه بطبيعة الحال بأنه يصدر، في دعوته إلى التخلي عن كلمة العلمنة، عن نفس اعتبارات الانتهازية الفكرية والتسوية التي يصدر عنها العديد من مثقفينا في زمن النكوص العربي هذا. ومع ذلك، فإن موقفه يحمل على الالتباس، وإن استند في مبرراته النظرية إلى الحاجة إلى التحول

(١) أنظر ردنا على الجابري وعلى حسن حنفي، فيما يتعلق بقضية العلمانية تحديداً وما أسميناه «إضراب الأنتلجنسيا العربية عن التفكير» في «**حوار المشرق والمغرب**»، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ١٣٦ـ ١٤٦.

عن العلمانوية (LAÏCISME) المنغلقة والمؤدلجة إلى علمانية (LAÏCITÉ) منفتحة. فأركون لا يساوم على مضمون العلمانية. ولكنه في تمسكه بالمسمى دون الاسم يجازف بأن ينسى، أو بأن يجعلنا ننسى ـ نحن قراءه المقدرين لدوره المعرفي وجرأته النقدية ـ بأن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بـ «ثورة عقلية». والحال أنه عندما يتعلق الأمر بثورة أو قطيعة على صعيد العقل، فأقل ما يقال هو أن «الأسماء» لا تقل أهمية في هذه الحال ـ إن لم تزد ـ عن «المسميات». وفي إطار العقليات دوماً، فإن تغيير الأسماء هو المقدمة والشرط الضروري لتغيير المسميات.

٣ ـ تقوم استراتيجية أركون، في شق أساسي منها، في قضية سلمان رشدي كما في جميع القضايا التي يستتبعها أي مشروع لـ «نقد العقل الإسلامي»، على معارضة إسلام عصر الانحطاط ـ وهو الإسلام الموروث والسائد اليوم في تقديره ـ بإسلام العصر الذهبي في مرحلته الكلاسيكية كما بإسلام «الصفاء الأول». ولا شك أن مثل هذه المعارضة ذات فعالية نقدية في تعرية واقع الإسلام اليوم بالإحالة إلى تاريخه ومرجعياته الذاتية ضداً على الرؤية الاستشراقية البرانية التي قد تنزع إلى محاكمة التأخر الإسلامي على ضوء التقدم الغربي. والحال أن استراتيجية أركون هذه قمينة بأن تفتح معبراً إلى «سوء التفهم». وما ذلك لأن أركون يرفض المعيارية «الخارجية» ويريد استبدالها، كما قد يتوهم خصومه، بمعيارية «داخلية» صرفة: فأركون ليس من دعاة القطيعة الحضارية ولا من نفاة الحداثة الغربية التي يملك الجرأة الكافية ـ والنادرة ـ ليؤكد أنها أنجزت ما أنجزته بمعزل عن مشاركة المجتمعات العربية والإسلامية. ولكنه في الوقت الذي يحرص فيه على توكيد التضامن بين المعياريتين وعلى تعزيز إحداهما بالأخرى توفيراً لأقصى حد من الضمانات لنجاح أي مشروع لـ «نقد العقل الإسلامي»، فإنه يترك الباب مشقوقاً أمام احتمالات «سوء التفهم» وذلك بقدر ما يوحي لقارئه بأن المطلوب، في مواجهة الانحطاط الحالي للمجتمعات الإسلامية، العودة إلى «الإسلام في عظمته الأولى» كما يقول عنوان كتاب مشهور لبيير لومبار، أو إلى الحضارة العربية الإسلامية في «عصرها الذهبي»، أو إلى «الإسلام الأولي» و«صفائه الأولي». فما يبدو وكأنه يغيب عن الوعي هنا هو أن أي عودة إلى الماضي، حتى ولو كان هو «العصر الذهبي» و«الصفاء الأول»، هي هي تعريف السلفية. ونحن نعلم أن العودة إلى «الإسلام الأولي»، بـ «تنزيهه وصفائه وتعاليمه وسموه» (ص ١٨١) وبـ «نقائه الأول وروحانيته الصافية» (ص ٢٠٣)، يمكن أن تفتح «من الداخل» أمام «التجديد اللاهوتي»

الذي يدعو إليه أركون الأبواب التي أغلقها عصر الانحطاط، ومع ذلك فإننا نشعر أن اتجاه السهم في مثل هذه الدعوة معكوس. فحركة التاريخ لا عودة عنها، وهي لا تسمح بأية عودة إلى «الصفاء الأول». وحتى عصر «الصفاء الأول» لا يشكل بدءاً مطلقاً ولا يتعالى على التاريخ. والمطلوب من المجتمعات الإسلامية أن تتقدم إلى الأمام، أي أن تنتقل بنفسها، وبالإسلام نفسه، إلى التخوم الحضارية للقرن الحادي والعشرين. ولا شك في أن معطيات «العصر الذهبي» وعصر «الصفاء الأول» يمكن ـ وخاصة عند مقارنتها بمعطيات عصر الانحطاط ـ أن تمثل رأسمالاً ثميناً وأن تشكل حافزاً ومهمازاً للتقدم نحو الأمام. ولكنها إذ تقبل «التوظيف» لا تقبل «البعث»، وإسلام العصر يجب أن يكون من صنع العصر وبعقلية العصر وبأدوات العصر. وبدون أن نشكك في قابلية معطيات «الصفاء الأول» للتوظيف، فإنها لا تكون قابلة له إلا بقدر ما يتم تحويلها من معطيات «أولية» إلى معطيات «عصرية». ثم إن «الصفاء الأول» نفسه ليس تجسيداً لواقعة تاريخية عينية بقدر ما هو مفهوم ثيولوجي، وربما سيكولوجي، مستعار من تاريخ صراع البروتستانتية ضد الكاثوليكية، وغائيته استغلال التفارق ما بين النشأة والتطور في العقيدة الدينية لزرق شرايينها المتكلسة بدماء جديدة. وفيما يتعلق بتاريخ الإسلام تحديداً، فإن العصر الأول، الذي كانت تخالطه «أوشاب» الجاهلية بقوة، لا يبدو لنا أكثر «صفاء» من العصر التالي الذي تم فيه، ابتداء من القرن الثاني للهجرة، بناء العقيدة الإسلامية من خلال التطور المتآزر لعلم الحديث وعلم أصول الدين وعلم الفقه في آن معاً. ولو أخذنا بفرضية «الصفاء الأول» و«المطلق» لعسر علينا أن نفهم جملة من الظاهرات التاريخية التي عرفها الصدر الأول بدءاً باجتماع السقيفة والصراع بين المهاجرين والأنصار ومروراً بحروب الردة والفتنة الكبرى وانتهاء بمصادرة الأمويين للخلافة ونقل العاصمة إلى دمشق وصراعهم الدموي ضد الزبيريين والخوارج والشيعة الأوائل.

وحتى نغلق نهائياً باب «سوء التفهم»، فإننا سنلاحظ أن «الصفاء الأول» ليس هو المفهوم الوحيد الذي يضعه الخطاب الأركوني بين قوسين خارج التاريخ. فمع أن استراتيجية أركون النقدية تقوم أساساً على التفكيك التاريخي أو على «تتريخ» الوقائع والمفاهيم التي تدعي لنفسها صفة التعالي والتقديس، فإن أشكال «سوء التفهم» التي اصطدم بها، والتي أورثته «جراحات داخلية لا تزال تنزف وتدمى» (ص ١٢٠)، هي التي تجعله على ما يبدو يضع خارج التاريخ أيضاً «نظرة الغرب الاحتقارية للإسلام»

وصولاً إلى حد التوكيد بأن «موقف الغرب من الإسلام لا يتغير ولا يتبدل». ولئن يكن مأخذ أركون على الغربيين كونهم يتخذون من الإسلام «موضوعاً يشيِّئونه ويجوهرونه، أي يجعلونه كياناً جوهرياً جامداً لا يتطور ولا يتغير، لا يحول ولا يزول» (ص ٤٦٢)، فلنا أن نلاحظ بدورنا أن أركون في خطابه - وربما بالمعارضة مع نصه - يجنح هو الآخر إلى أن يشيِّء الغرب ويجوهره ويؤقنمه من خلال رفع نظرته العدائية والاحتقارية للإسلام إلى مصاف المطلق المنفلت من عقال كل تعيين تاريخي.

وفيما يتعلق بالطبيعة الاحتقارية الثابتة لنظرة الغرب إلى الإسلام، فإننا سنلاحظ أن الخطاب الأركوني يغيِّب هنا أسماء مستشرقين ومؤرخين لامعين لم يقفوا من الإسلام (أو من العرب) الموقف الاحتقاري أو المتعالي المكرر لنفسه في أزلية ثابتة منذ انطلاقة الشرارة الأولى في مطلع الألف الثاني للميلاد لما يسميه الخطاب الأركوني بـ «الصراع المتواصل بين الإسلام والغرب» (ص ١٦٦) أو «الصراع الذي لا يرحم» و«الصدام المروّع بين عالم الإسلام والغرب منذ العصور الوسطى وحتى اليوم» (ص ٣١): ومنهم، على سبيل المثال لا الحصر، ماسينيون وبلاشير وكلود كاهن وفرنان بروديل وسورديل وكوربان وفان آيس وليفي بروفنسال وآدم متز وانتهاء بغارودي الذي اعتنق الإسلام. وصحيح أن أركون يذكر أسماء هؤلاء في مواضع أخرى، ولكنه في حكمه التعميمي الخارق لمبدأ التاريخية يؤكد على سرمدية النظرة الاحتقارية وتعاليها كالجوهر المفارق على كل شروط الزمان والمكان وعلى قابليتها اللامتناهية للتجدد والانبعاث في الغرب كما لو أن أولئك الأعلام ليسوا غربيين ولا يساهمون في تكوين النظرة الغربية.

وبما أن الحديث عن نظرة الغرب إلى الإسلام (أو إلى العرب) يحتل كل تلك المساحة التي يحتلها لا في الخطاب الأركوني وحده، بل في كل الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وما دام أركون نفسه يعترف بأنه فشل، رغم جهوده على مدة ثلاثين سنة، في تغيير تلك النظرة، وما دامت هذه الشكوى تتكرر بلسان أو بقلم كل من حاول من العرب أو المسلمين تغييرها، فلنا أن نستنتج أن هذا الفشل المكرر قد يدل، لا على استحالة تغيير تلك النظرة، بل على **عدم سداد الاستراتيجية العربية أو الإسلامية التي تضع كل رهانها على تغيير نظرة الغرب إلينا**. وتماماً كما أن أركون يدعو إلى «تأسيس سوسيولوجيا للإخفاق أو الفشل في الساحة العربية لمعرفة الأسباب الاجتماعية التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة ما من لحظات التاريخ» (ص ٦١)، فإن الفرصة قد تكون مناسبة هنا لندعو بدورنا إلى **تأسيس «سيكولوجيا» لدراسة**

الأسباب «النفسية» التي تتحكم بالطلب العربي أو الإسلامي، الذي من طبيعة نرجسية نهمة، لتغيير نظرة الغرب ـ مصدر الجرح النرجسي ـ إلينا، وتحكم عليه سلفاً بالفشل وعدم التلبية. وأما أن الطلب نهم ولا يعرف الإشباع، فهذا لأن النزيف النرجسي مستمر ما استمر تخلف العرب والمسلمين وتقدم الغرب في الوقت نفسه. وأما أن الطلب غير مجدٍ ومحكوم عليه بالفشل سلفاً، فلأن الطريق إلى تغيير نظرة الآخر ليس السعي الوسواسي من طرفنا إلى تغييرها. فنظرة الآخر ـ وهنا الغرب ـ إلينا لا تتغير ما لم نتغير نحن أنفسنا. وعبثاً نطلب، نحن الذين يقدم لهم تراثهم فهماً ممتازاً لآلية التغيير («إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»)، أن يغير الآخرون نظرتهم إلينا بدون أن نغير نحن واقعنا. فنظرة الآخر ليست وهماً كلها، بل هي محكومة أيضاً بآلية فيزيائية. **وما لم نقدم إليها حقيقة مادية أخرى فلن تعكس مرآتها صورة جديدة**. وموقف أركون يضعنا في نهاية المطاف أمام صعوبة منطقية: فما دام هو نفسه يقر بأن مشروع النهضة العربية والإسلامية قد فشل، وما دام يقول ويكرر القول أن الإسلام السائد حالياً هو إسلام عصر الانحطاط وليس إسلام العصر الذهبي، وأن المرحلة الحالية هي من توليد مرحلة الانحطاط، وأننا في الحقيقة «الأحفاد المباشرون لمرحلة الانحطاط لا لمرحلة الازدهار» (ص ٦٦)، فكيف نطلب من الغرب أن يرى في الإسلام غير واقع انحطاطنا، وأن يقدم لنا في مرآة نظرته صورة هي غير تلك التي نقدمها له؟

ومهما يكن من أمر، فإن إشكالية نظرة الآخر هي إلى حد كبير إشكالية زائفة، أو هي على كل حال إشكالية نفسية أكثر منها إشكالية معرفية. ولو تقدمنا كما تقدم اليابانيون مثلاً، فلا مناص من أن تتغير نظرة الغرب إلينا، مهما يكن التاريخ الذي يجمعنا وإياه يقوم على أحقاد مؤرثة. والحقيقة أن تقدمنا قمين ليس فقط بتغيير نظرة الآخر إلينا، **بل بإلغاء حاجتنا إليها أصلاً**. فمع تقدمنا لن تعود لنظرة الآخر، سواء أكانت سالبة أم موجبة، تلك الأهمية النفسية الحاسمة التي نعطيها لها اليوم من جراء تخلفنا. **ويوم يشفى، مع تقدمنا، جرحنا النرجسي، فما حاجتنا يومذاك للبلسم الذي تمثله نظرة الآخر؟**

ومن هنا رَفْضُنا مَحْوَرَة القتال على جبهة تغيير نظرة الآخر، وإلحاحنا على حصره بجبهة تغيير واقعنا. ونحن لا ننكر أن أركون مقاتل ممتاز على الجبهتين معاً. ولكننا نعتقد أن قتاله على جبهة نقد الذات أجدى بما لا يقاس وأقل استجراراً للخيبة والمرارة

بما لا يقاس أيضاً من القتال على جبهة تغيير نظرة الآخر. بل أكثر من ذلك، فنحن نعتقد أنه إن يكن من سبيل فعلاً إلى تغيير نظرة الآخر فهو محصور بقدرتنا على اتخاذ موقف نقدي من أنفسنا. فليست المنافحة ولا التبرير ولا التبجيل هي ما يمكن أن يغير صورتنا لدى الغرب، بل إن كل أدب المنافحة والمماحكة الذي ما زلنا ننتجه بغزارة منذ «صدمة» لقائنا مع الغرب ليس من شأنه في خاتمة المطاف إلا أن يثبِّتنا في صورتنا السالبة في نظره كما في نظر ذاتنا الدفينة. وإنما بقدر ما نستطيع أن نقف من أنفسنا الموقف النقدي الذي وقفه الغرب من نفسه يكتسب خطابنا التغييري المصداقية التي ما زال يفتقدها في نظره كما في نظر ذاتنا الدفينة.

لنأتِ الآن إلى أركون المقاتل على جبهة نقد الذات وتغييرها. ولنقل للحال إنه ليس لدينا ما نقوله هنا سوى أن نكرر تحيته على الجرأة النادرة التي ما زال يدلل عليها والتي ما زلنا نفتقدها إجمالاً لدى الأنتلجنسيا العربية. ولكن لنبدأ أولاً بتبديد سوء تفاهم أو التباس بعينه. فالازدواجية التي يصدر عنها أركون في قتاله على جبهتين تقابلها ازدواجية موازية في استراتيجية الخطاب تبعاً للجمهور المخاطب. فمع بولكستاين إنما يخاطب أركون الجمهور الغربي. أما في حواره الاستلحاقي مع هاشم صالح، وهو الحوار الذي يشغل من الكتاب خمسه (حوالي الخمسين صفحة)، فإنه يخاطب الجمهور العربي. وأركون هو من يشير إلى هذه الازدواجية بقوله: «إني في هذا الكتاب أتوجه إلى الجمهور الأوروبي، ولو توجهت إلى الجمهور الإسلامي لتغيرت لهجتي إلى حد كبير» (ص ١٧٩). والحال أنه، مع ترجمة الكتاب إلى العربية، تغير الجمهور بدون أن تتغير اللهجة. ومن هنا شعور القارئ الذي هو مثلي بأن أركون يسدد ضرباته في غير محلها، ويخدم تكتيكياً استراتيجية هي غير استراتيجيته. ولعل هذا ما أرهص به مترجمه وحدا به إلى أن يجري معه بالعربية، وبرسم القارئ العربي، حواراً استلحاقياً. وفي هذا الحوار يعود إلينا، بمنتهى جرأته كما قلنا، «ناقد العقل الإسلامي» الذي ما كفّ أركون عن أن يكونه. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن «نقداته»، الموجهة ضد الذات لا الآخر هذه المرة، تأخذ شكل وحجم «قنابل موقوتة».

فأركون يحذرنا، بادئ ذي بدء، من تعميم الأحكام المسبقة على الغرب. فبعد أن كان الغرب متهماً بمركزية أنوية شبه مرضية وبعداوة مؤرثة لكل من هو أجنبي «وبخاصة إذا كان من أصل مسلم» فإننا ندعى الآن إلى فهم الغرب «على حقيقته» وإلى الامتناع عن «استخدام كلمة العنصرية بسهولة [بحقه] أو تعميمها على جميع الأوروبيين». ذلك

أنه «ينبغي أن نعترف بأن عدداً كبيراً من المسلمين والعرب يقيمون في باريس أو لندن أو أمستردام أو غيرها دون أن يتعرضوا لأذى بسبب أصولهم، ما عدا بعض الحالات النادرة التي لا يعتدّ بها. يضاف إلى ذلك أن استقبال الأجانب بهذا الشكل، أو بمثل هذا الحجم، هو حكر على المجتمعات الأوروبية، لا العربية ولا الإسلامية. فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نقبل بوجود الأجانب عندنا بأعداد كبيرة كهذه. تخيل ولو لحظة وجود مثل هذا العدد في الجزائر أو مصر أو سورية أو العراق... لو حصل ذلك لأثار ردود فعل هائجة» (ص ١٧٧ـ ١٧٨).

وبعد أن كان الغرب متهماً في مسيحيته، وبالتالي في عدائه العابر للتاريخ للإسلام بما هو كذلك، يقال لنا الآن أن أوروبا قد تقدمت وانعتقت من إسار العقل الديني والفضاء العقلي القروسطي و«لم تعد مشروعيتها قائمة على المذهبية الدينية. هذا هو التقدم، وهذه هي ثماره اليانعة الطيبة. فمتى سنتوصل إلى ذلك في المجتمعات العربية أو الإسلامية؟» (ص ٢١٧).

وحتى الاستشراق الذي كان مرمياً بأنه ما وجد إلا لخدمة «أغراض لا علاقة لها بالعلم» ولتعميم «تلك الأحكام المسبقة التي تسجن الإسلام داخل قوقعة المحافظة والدوغمائية المتحجرة لكي تبرز بشكل أكبر تسامح المسيحية وانفتاحها على مكتسبات الحداثة» (٧١)، فإنه يعاد إليه الآن اعتباره إلى حد غير قليل. فالمستشرقون الكلاسيكيون كانوا يتعاملون مع الإسلام بنفس المنهجية التي تعاملوا بها مع المسيحية. وبما أنهم «كانوا يفعلون الشيء ذاته بالنسبة للنصوص المسيحية والتراث المسيحي»، لذا «لا ينبغي أن نتهمهم باستمرار بأنهم ضد الإسلام، أو لا يفهمون الإسلام» (ص ١٨٣). والواقع أن موضع الاعتراض الوحيد على المستشرقين هو أن مناهجهم لا تزال تقليدية ولم تتمثل بعد منجزات «الثورة المنهجية والابستمولوجية». ولكن «على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عقلية مستشرقين كثيرين، إلا أن الاستشراق يتغير ويتجدد أيضاً.. ولهذا لا ينبغي أن نسجن كل المستشرقين في تلك الصورة الخاطئة والكاريكاتورية السائدة في الأوساط الايديولوجية الإسلامية، من تقليدية أو حديثة» (ص ١٨٥ـ ١٨٦).

وإذ يفجر أركون على هذا النحو بنفسه الألغام التي كان زرعها في أرض «الآخر» في حواره مع بولكستاين، فإنه في حواره مع هاشم صالح يزرع في أرض «الذات» ما وصفناه بأنه «قنابل موقوتة». ومنها على سبيل المثال لا الحصر، وباختصار شديد:

ـ الدعوة إلى «تشكيل لاهوت جديد في الإسلام» لأن «القرون الوسطى لا تزال تتحكم برقابنا حتى هذه اللحظة» (ص ١٨٥).

ـ إدخال «عامل التاريخ في المناقشة» (ص ١٩١). بمعنى آخر، ورداً على المحاولات الجارية على قدم وساق، من موقع السلفية، لتتريث التاريخ، العمل على **تريخ** التراث، كل التراث، بما في ذلك «الحدث القرآني»، ترسيخاً لقيم الحداثة.

ـ «فتح الأضابير المغلقة للفكر الإسلامي كله» (ص ١٩٥)، بما في ذلك، وعلى الأخص، إعادة فتح الإضبارة المعتزلية عن «خلق القرآن» (ص ١٨٦)، مع كل ما يعنيه ذلك من إعادة تفكير في تاريخية المصحف، بدءاً من كتابته بلغة بشرية وجمعه بقرار بشري والاختلاف البشري على تفسيره وتأويله.

ـ إعادة بناء وحدة التراث وإعادة تملكه على ضوء المنهجيات الحديثة. فما دامت جميع «الأورثوذكسيات الإسلامية» تنتمي بلا استثناء إلى «الفضاء العقلي القروسطي»، وما دامت جميع الانقسامات في الإسلام هي انقسامات تاريخية ومرتبطة بالفضاء العقلي للقرون الوسطى، فلا سبيل إلى إعادة «لأم الوعي الإسلامي» وإلى تحديثه إلا بالخروج من إطار «السياج العقلي الدوغمائي للفكر التقليدي القروسطي»، و«تهوية» الملفات القديمة «على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخاً لعلم التأويل الحديث وعلم الألسنيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي، الخ». وإنما بقدر ما «يقبل المسلمون المعاصرون بأن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذرياً للظاهرة الدينية. وأعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية، سوف يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا، فإنه لن ينجح في أي مكان آخر» (ص ١٩٦).

ـ في معركة التحديث والتجدد هذه، تؤلف العلمانية مَعْلماً ومفصلاً أساسياً لا يمكن الالتفاف عليه. فالعلمانية ليست ضرورة مدنية فقط، بل هي أيضاً، وفي حالة الإسلام، ضرورة دينية. «فالإسلام لم يعد ديناً في عصرنا الراهن، وإنما أصبح ايديولوجيا سياسية تزاود عليها قوى السلطة والمعارضة معاً. لقد فقد بعده الديني والروحي المتعالي على عكس ما يظن الكثيرون. لذلك أقول بأن العلمنة التي أدعو إليها في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية» (ص ٢٠٣).

يبقى ختاماً أن نقول إن هذا التحول الجذري في الخطاب الأركوني قد سدّ أمامنا باب النقد الخلافي ولم يترك مفتوحاً سوى باب النقد الوفاقي. ومع ذلك فإننا لا نستطيع التسليم له بنقطة جزئية. ففي معرض كلامه عن إعادة فتح الملف المعتزلي عن عقيدة خلق القرآن يدعو إلى اعتماد مصطلح «أم الكتاب» بالموازاة مع مصطلح «الكتاب»، مؤكداً أنه هو الذي اخترع «شخصياً هذا المصطلح المعقد والغامض» وبلوره «بشكل أولي في دراسة كاملة نشرت سابقاً» (ص ٢٠) والمصطلح، باستعماله هذا، غامض بالفعل، وربما كان المقصود به التمييز بين «القرآن» و«المصحف»، أو بين «**الكتاب** LE LIVRE» (بالبنط الكبير) و«الكتاب le livre» (بالبنط الصغير). ولكن أياً يكن المقصود، فإن مصطلح «أم الكتاب» غير سديد هنا، وليس لأحد أن يخترعه لأنه بالأساس مصطلح قرآني، وعلى أساسه ميز القرآن نفسه بين آيات منه محكمات «هن أم الكتاب» وأُخَر متشابهات. ولسنا ندري من يتحمل مسؤولية هذا الالتباس: أهو المؤلف نفسه أم مترجمه؟

المثقفون العرب المرضى بالغرب

(خطاب جلال أحمد أمين نموذجاً)

الخطاب العربي، كما تنتجه ـ وتستهلكه ـ شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية، خطاب مريض. مريض بالغرب. أو بالأحرى بتقدم الغرب، مصدر الجرح النرجسي للثقافة العربية الحديثة التي اكتشفت نفسها متأخرة في مرآة تقدم الغرب الذي أخذ لقاؤها به شكل صدمة بالمعنى النفسي العميق للكلمة: traumatisme.

أعراض المرض، أو ما أسميناه في مكان آخر بالعصاب الجماعي العربي[1]، تكاد لا تحصى. وبقدر ما أن موضع تظاهرها هو الخطاب، فإنها تتلون ـ بدون أن تفقد وحدتها الدلالية ـ بتلون الهوية الشخصية والفكرية لمنتجي هذا الخطاب.

وإذا كان أول ما يميز العرض المرضي هو عناديته، أي إصراره على اتخاذ كل ما يطرأ من الأحداث أو يسنح من الموضوعات تكئة لتظاهره، فإن كتاب جلال أحمد أمين عن «**العولمة**»[2] يقدم لنا نموذجاً ممتازاً لهذا التحويل القهري لمجرى الموضوعات المستجدة لتوظيفه في إشباع حاجة العصاب الجماعي المزمن إلى تجديد وتنويع أشكال التعبير عن نفسه.

فالعولمة، كما طرحت نفسها في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، كانت ولا تزال في الفكر العالمي، كما في الفكر العربي، موضوعاً خلافياً، وبالتالي محلاً

---

(١) **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، دار الريس، لندن، ١٩٩١.

(٢) د. جلال أمين، **العولمة**، سلسلة إقرأ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨، ١٨٠ صفحة.

ايديولوجياً لنوع من «تكافؤ الأدلة» بين أنصارها وخصومها. فليس الانتصار للعولمة أو الاعتراض عليها يحمل بحد ذاته شبهة عصابية. ولكن عندما يتخذ انتقاد العولمة مطية إلى تجديد الهجاء للحداثة، ولعاملها: الحضارة الغربية، فلنا أن نشتبه في وجود معيِّنات نفسية لاشعورية، من طبيعة عنادية وعصابية، وراء هذا الموقف الرفضي.

وكمحض نقد للعولمة فإن كتاب جلال أحمد أمين الجديد لا يكاد يأتي بجديد. فهو يكرر، بأسلوب صحافي لا يخفي نفسه، الأفكار المتداولة في سوق الأدبيات المعادية للعولمة، بدءاً بالتنديد بفرضية فوكوياما عن «نهاية التاريخ» وانتهاء بهجاء «قيم المجتمع الاستهلاكي» و«أحادية بُعد» «القرية الكونية الواحدة» التي يقال لنا إن العالم آل إليها في ظل العولمة.

وكما في كل نقد صحافي متعجل فإن محاجَّة مؤلف «**العولمة**» غالباً ما تقوم على مغالاة كاريكاتورية. وكما في كل مغالاة من هذا الصنف، فإن الآلية المعتمدة في تصوير الأشياء هي **التهويل والتهوين** في آن معاً. ومن نماذج التهويل تضحيم «القدرة الكلية» للشركات المتعدية الجنسيات، عامل العولمة الاقتصادية، كما لو أنها «آلهة» الأزمنة الحديثة. وهكذا يقال لنا إن هذه «الشركات العملاقة» هي التي تحرك كل شيء في العالم الحديث من وراء ستار أو بدون ستار، ولكن دوماً بمثل الخيوط اللامرئية التي تحرك بها الدمى في مسرح العرائس. فالشركات المتعدية الجنسيات «تحل اليوم محل الدولة» أو «تفرض ما تشاء من سياسات على الدولة نفسها». وهي إذ تتخطى «حدود السلطة السياسية» فإنها لم تعد بحاجة إلى أن تفعل ذلك «بالغزو المسلح كما يحدث في الماضي، بل عن طريق استبدال رئيس برئيس أو زعيم بزعيم آخر، أو حتى مع الإبقاء على الرئيس أو الزعيم نفسه، ولكن بإجباره بطرق شتى على اتباع المسلك نفسه» (ص ١٨).

وليس رؤساء الدول والزعماء السياسيون هم وحدهم من يتجردون من كل قوامية ويغدون محض دمى «بلا حول ولا قوة» بين أيدي عمالقة العولمة، بل يمتد هذا «التدمّي» (اشتقاقاً من الدمية) وهذا «التأليل» المُعْدِم للقوامية الذاتية إلى كل ما في العالم من مؤسسات ومن أفراد ليغدو الجميع ـ وهنا تتدخل آلية **التهوين** ـ مجرد لوالب في الآلة الكبرى للشركات المتعددة الجنسيات. وهكذا يقال لنا بجرة قلم واحدة: «إن الشركات المتعدية الجنسيات لا تقوم بإحداث هذه التغييرات والتعديلات وحدها، بل تستعين بجهود هيئات ومؤسسات أخرى، منها المؤسسات المالية الدولية، كصندوق

النقد والبنك الدولي، ومنها وكالات الأمم المتحدة المختلفة العاملة في ميادين التنمية والثقافة، ومنها أجهزة المخابرات في الدول الكبرى، ومنها مختلف وسائل التأثير في الرأي العام كالصحف والمجلات السيارة وشبكات التلفزيون والمؤسسات المانحة للجوائز الدولية المهمة أو المشتغلة بحقوق الإنسان... إلخ. كما أنها لا تدخر وسعاً في تجنيد مفكرين وكتاب في مختلف البلاد، ينظّرون ويروّجون لأفكار العولمة والكونية، ويؤكدون أن الشعور بالولاء لأمة أو وطن قد أصبح من مخلفات الماضي» (ص ١٩).

هذا التصور البارانويائي للعولمة كمؤامرة كونية كبرى يقودها فاعل مطلق واحد هو الشركات المتعدية الجنسيات، وتتولى تنفيذها فواعل «أداتية» من قبيل صندوق النقد الدولي ووكالات هيئة الأمم المتحدة وأجهزة المخابرات وشبكات الصحف والتلفزة، يصطدم مع ذلك بتناقض، وهو تناقض نابع من داخل المنطق التآمري نفسه في نزعته إلى الغلو والإطلاق.

فقبل «مؤامرة» العولمة كانت إسرائيل هي التي تمثل التجسيد الآثم للمخطط التآمري في الخطاب العربي. ومن ثم يطرح سؤال نفسه: ماذا يحدث عندما تلتقي مؤامرتان؟

إن أول ما يذهب إليه الظن هو أن الإشكال سيحل عن طريق تعميد العولمة نفسها بأنها مؤامرة صهيونية. ولكن جلال أحمد أمين يفاجئنا ـ لنقر له بذلك ـ بعدم اختيار هذا الحل السهل. فعنده أن إحدى النتائج الرئيسية لسيادة تيار العولمة وبزوغ نجم الشركات المتعدية الجنسيات هو اضطرار «الدولة القوية في العالم الثالث أن ترخي قبضتها شيئاً فشيئاً على الاقتصاد والمجتمع تحقيقاً لمصالح هذه الشركات. فالأسوار الجمركية يجري هدمها، ونظام التخطيط يتم إلغاؤه، والاشتراكية تصبح مضغة في الأفواه... وأصبح من الضروري أيضاً تسريح الجيوش أو على الأقل تخفيض الإنفاق عليها. وهذا التحول التام من سياسة إلى نقيضها يجب أن تقوم به الدولة نفسها. إن عليها أن تقوم بتفكيك نفسها، وعليها إقناع الناس بتفاهتها وقلة حاجتهم إليها، وعليها أن تسلم مهامها ووظائفها القديمة لتتولاها الشركات الدولية العملاقة» (ص ٢٧).

وبديهي أنه يمكن للمرء أن يتساءل حالاً: هل هذه الشرور التي يرجعها النص إلى تيار العولمة (إرخاء قبضة الدولة على الاقتصاد والمجتمع، هدم الأسوار الجمركية،

إلغاء نظام التخطيط المركزي والفوقي، تخفيض الإنفاق على الجيوش) هي شرور فعلاً أم هي بالأحرى خيور؟ ولكن لندع هذا التساؤل جانباً لنتتبع الكيفية التي يحلّ بها جلال أمين إشكال التلاقي، أو التصادم بالأحرى، بين مؤامرة العولمة ومؤامرة الصهيونية.

يقول: «هذه المهمة تحتاج إلى دولة من نوع خاص. فهي دولة تفكك ولا تبني، وهي تسلم أهلها للأجنبي ليفعل بهم ما يشاء. وكل هذا يتطلب سمات قد يعبِّر عنها اسم 'الدولة الرخوة'... هذه السمات، سمات الدولة الرخوة تنطبق مع الأسف على كثير من دول منطقتنا العربية. لكن هناك مع ذلك دولة واحدة في هذه المنطقة تبدي السمات العكسية تماماً. وأقصد بهذه الدولة بالطبع الدولة الصهيونية. فهذه الدولة ليست فقط أقل رخاوة بكثير من الدول المجاورة لها، ولكنها لا تبدو وكأنها تنصاع لتيار العولمة الذي يطغى على بقية العالم. فالدولة الصهيونية لا زالت تتدخل في كل صغيرة وكبيرة، في الاقتصاد والمجتمع. وبينما تسرح دول أخرى الجيوش أو تخفض إنفاقها على السلاح، تتمسك هي بجيشها وتزيده قوة. وهي لا تتلقى التوجيهات من صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي، أو لا تلقي لهذه التوجيهات اعتباراً... أما ما يقال من حجج في الدفاع عن العولمة: اعتبارات الكفاءة ورفع معدلات النمو، مزايا التخصص وتقسيم العمل، انتهاء عصر الأيديولوجيا، مزايا الانفتاح على الآخر والتفاعل معه، خطأ التمسك بالولاء التقليدي لأمة أو وطن، مزايا السلام وأضرار الحرب،... إلخ. فإن الدولة الصهيونية تفعل عكس ذلك بالضبط: تتمسك بأيديولوجيتها، ترفض الانفتاح على الآخر، تضحي بالاعتبارات الاقتصادية إذا تعارضت مع الأهداف السياسية، وتتمسك بالولاء التقليدي للأمة والوطن، وتمارس الحرب باستمرار» (ص ٢٩ ـ ٣٠).

إذا صحّ ذلك، فإن العولمة لا تعود ذلك الشر المطلق الذي يحاول مؤلف كتاب «**العولمة**» تلبيسها إياه: فهي تصلح على الأقل لأن تكون سلاحاً في مواجهة ذلك الشر الذي تمثله سياسة إسرائيل التوسعية والشوفينية. وإذا كان من شأن العولمة أن تحقق على هذا النحو للعرب ما لم تحققه لهم خمسون سنة من الصراع ضد المشروع الصهيوني، وأن ترغم الدولة الإسرائيلية على التنازل عن أيديولوجيتها الصهيونية الانغلاقية، وعلى أن تنفتح على الآخر ـ وهم هنا حصراً العرب، وعلى الأخص الفلسطينيون ـ وعلى أن تمارس السلم بدل الحرب، فكيف لا يكون العرب في هذه الحال «عولميين»، وكيف يكتب جلال أمين كتابه عن «**العولمة**» ليدعوهم تحديداً إلى

القطيعة مع هذه العولمة وإلى محاكاة الدولة الصهيونية في عدم انصياعها لتيارها؟ أفلا يكون بذلك أساء إلى قضية العرب مرتين: مرة عندما يطالبهم بمقاطعة عصرهم بحجة أنه عصر العولمة، ومرة ثانية عندما يطالبهم بمقاطعة السلاح الذي يتيحه لهم عصر العولمة مع أنه قد يكون السلاح الوحيد الفعال ـ بعد فشل سائر الأسلحة بين أيديهم ـ في مواجهة التوسعية والشوفينية والخصوصية الانغلاقية الصهيونية؟

والواقع أن ما يدعو جلال أحمد أمين العرب إليه **ليس مقاطعة عصر العولمة وحده، بل الخروج من العصر بإطلاق. فنقد العولمة ليس عنده في حقيقة الأمر إلا ذريعة لنقد الحداثة نفسها، وذلك بقدر ما أن عامل هذه الحداثة هو الغرب**. فما تعولمه العولمة «ليس إلا سلعاً وخدمات بعينها، ذات طبيعة وخصائص معينة، أفرزتها ثقافة بعينها» (ص ٣٢). فـ «العولمة ليست ظاهرة محايدة بين الحضارات والثقافات»، بل «هي عولمة حضارة بعينها أو ثقافة بعينها» (ص ٨)، هي «الثقافة الغربية» أو «الحضارة الغربية»، كما يقول جلال أمين بدون تمييز تدقيقي بين المفهومين. والحال أن «الحضارة الغربية ليست حضارة إنسانية عامة»، بل هي تعبير خاص «عن ثقافة أمة معينة أو ثقافة مجموعة معينة من الأمم». و«صحيح أن هذه الحضارة قد توفّر لها منذ زمن طويل، يرجع إلى ما يقرب خمسة قرون، وسائل فعالة مكنتها من فرض نفسها على أمم أخرى غير الأمة أو الأمم التي أنجبتها، ولكن هذا وحده لا يجعلها تستحق وصف الإنسانية أو العالمية، ولا يزيل عنها خصوصيتها»[٣] (ص ٣٩).

وبوصفها حضارة أو ثقافة خصوصية، فإنه ليس فقط من حق أبناء الثقافات الأخرى، بل من واجبهم أن يرفضوا انتشارها وأن يقاوموه. فليس «انتشار هذه الحضارة ظاهرة حتمية إلا بالنسبة إلى الأمم التي ابتدعتها أصلاً». وأقصى نطاق مقبول لحتمية انتشارها إنما هو «في أوروبا الغربية، ثم في الولايات المتحدة». و«قد يقال مثل ذلك ـ ولكن بدرجة أقل ـ عن انتشار هذه الحضارة في أميركا اللاتينية مثلاً، أو أوروبا الشرقية». و«لكنه قد يكون أقل حتمية بالنسبة إلى روسيا الآسيوية، أو اليابان التي لم

(٣) لنلاحظ هنا ـ ولكن من دون أن ندخل في نقاش تفصيلي ليس هذا موضعه ـ أن مؤلف **«العولمة»** لا يُرجع عالمية الحضارة الغربية إلى تقدمها والمستوى العقلاني لإنجازاتها ـ والعقلانية هي أعدل الأشياء قسمة بين البشر على مختلف أصولهم وخصوصياتهم الثقافية ـ بل فقط إلى ما **«توفّر لها من وسائل فعّالة مكّنتها من فرض نفسها»**.

يتم تركيعها تماماً حتى الآن. وقد لا يكون الأمر حتمياً على الإطلاق بالنسبة إلى ثقافات مغايرة تماماً كثقافة الصين أو الهند أو العرب. فلا عجب من أن الصين تبدو وكأنها تحاول ابتداع شيء مختلف عما فعلته اليابان مثلاً مع الحضارة الغربية. ولا عجب من أن غاندي في الهند كاد ينجح في ابتداع شيء مختلف تماماً عن الحضارة الغربية. ولا عجب من أن العرب يبدون هذه الدرجة العالية من المقاومة للحضارة الغربية. مقاومة قد لا يرى فيها بعضهم إلا إصراراً على التخلف، ولكن من الممكن أن نرى فيها صموداً جديراً بالثناء» (ص ٤٢).

إن المقت الذي تنضح به هذه السطور للحضارة الغربية لا يخفي نفسه. فخير لروسيا أن تبقى «آسيوية»، أي منغلقة على مقوِّمها التتري، من أن تتأورب وتتغرب. وخير لليابان أن تبقى قروسطية من أن ترقى إلى مقام ثاني أكبر قوة اقتصادية وتكنولوجية في العالم على الطريقة الغربية. وخير للهند أن تبقى «غاندية» تغزل قطنها باليد من أن تصير «نهروية» تتطلع إلى استبدال المغزل اليدوي الهندي بالمغزل الآلي الغربي. بل خير للعرب ـ وهذا بيت القصيد ـ أن يبقوا على تخلفهم، الذي طالما أرَّق بالمناسبة رجالات عصر النهضة الذين ينتمي إليهم أحمد أمين والد جلال أمين، من أن يتقدموا بالطريقة التي تقدم بها الغرب.

ومع أن مثل هذا المقت للحضارة الغربية لا يقبل التفسير النهائي إلا بالإحالة إلى معيِّناته النفسية التحتية، فإننا لن نتوقف هنا إلا عند معيناته الإبستمولوجية. فهذا المقت يقوم إبستمولوجياً على مصادرتين لا ثالثة لهما: أولاهما أن الحضارة ينبغي أن تبقى وقفاً على الأمة التي ابتدعتها ومحصورة النطاق الجغرافي بالأمم التي أنجبتها. وثانيتهما أن ثمة بدائل ممكنة للحضارة الغربية، ومنها تلك التي حاولها غاندي في الهند، ولينين/ستالين في روسيا، وماو في الصين. والحال أن هاتين المصادرتين المعرفيتين تقومان بدورهما على جهل مزدوج بقانون الحضارة كما بقانون الحداثة.

فقانون الحضارة ـ وهذا ما قد يميزها عن محض الثقافة ـ نزوعها الدائم إلى تجاوز النطاق الجغرافي للأمة التي ابتدعتها وميلها شبه القهري إلى تعميم نفسها على أوسع جناح ممكن من العالم المحيط. وهذا ما يجعل الحضارات ـ الكبرى على الأقل ـ تخلق لا بلداناً وأوطاناً، بل عوالم كاملة تابعة لها، كالعالم الهلنستي والعالم الروماني والعالم الهندي/البوذي والعالم الصيني/الكونفوشي. ومثال الحضارة العربية الإسلامية هو هنا مثال نموذجي. فلو كان على هذه الحضارة أن تبقى محصورة بالأمة

التي ابتدعتها لما كانت تعدّت شبه الجزيرة العربية، ولما كانت امتدت من المشرق الأقصى إلى المغرب الأقصى، ولما كانت صارت ـ بكل بساطة ـ هي الحضارة العربية الإسلامية.

هذا عن قانون الحضارة. أما قانون الحداثة فيقوم على تمييز حاسم بين العالم القديم الذي كان يتسع لتعدد من الحضارات وبين العالم الحديث الذي ينزع أكثر فأكثر إلى أن يكون **موحّد** الحضارة **متعدد** الثقافات.

فحضارات العالم القديم كانت ـ مهما بلغ من سعة انتشارها ـ أشبه بجزر لا تتصل فيما بينها، إذا اتصلت، إلا عبر برازخ أو مضائق. أما العالم الحديث فأشبه ما يكون ببحيرة حضارية واحدة (قرية ماك لوهان الكونية)، وإن تكن هذه البحيرة تتسع لأرخبيل لامتناهٍ من الثقافات القومية والمحلية. وإذا كانت هذه الثقافات تغني الحضارة الكونية الواحدة وترفدها بأصالاتها وخصوصياتها وتعطيها تلويناً عيانياً لامتناهياً، فإنها في الوقت نفسه تنحدّ بها. فلم يعد بوسع أي ثقافة، في ظل قانون الحداثة، أن تؤسس نفسها في حضارة مستقلة، وكم بالأحرى في حضارة بديلة. وليس من قبيل الصدفة أن تكون جميع المشاريع التي سعت إلى تأسيس حضارة بديلة، بدءاً بالمشروع الستاليني ومروراً بمشروع الخمير الحمر وانتهاء بمشروع الأصوليين الأفغان، قد تكشفت عن أنها محض همجية. وإذا كان مؤلف **العولمة**» لا يزال يبشر بحضارة بديلة ويتغنّى باليابان لا بقدر ما تحضرت بل بقدر «ما لم يتم تركيعها تماماً حتى الآن»، ويشيد بغاندي لا بقدر ما قاد الهند إلى الاستقلال عن طريق مبدأ اللاعنف بل بقدر «ما كاد ينجح في ابتداع شيء مختلف تماماً عن الحضارة الغربية»، فإنه لا وظيفة أخرى لخطابه التبشيري سوى تسويق الوهم أو مديح التخلف. وهذا وذاك ما يفعله معاً عندما يعقد كل رهانه **عالمياً** على «ابتداع شيء مختلف تماماً»، **وعربياً** على «الدرجة العالية من المقاومة للحضارة الغربية». وعنده أن البقاء خارج الحضارة خير من «إعلان الهزيمة أمام حضارة الغرب»، والصمود أمام هذه الأخيرة يبقى أجدر بالثناء حتى لو كانت كلفته «إصراراً على التخلف».

وقد يدور في وهم القارئ أن هذا المقت الذي يكنّه مؤلف **«العولمة»** للحضارة الحديثة من حيث هي حضارة غربية الأصول مقصور ـ كما درج الشأن في بعض الأدبيات المتداولة ـ على الجانب «المادي» من هذه الحضارة. ولكن مؤلف **«العولمة»** يقشع بنفسه هذا الوهم عندما يؤكد أن عداءه للحضارة الغربية **مطلق** يطال «ليس فقط

كفاءتها المنقطعة النظير في الإنتاج المادي»، بل كذلك كل ما يمكن أن يفتن به «المفتونون بالحضارة الغربية بوجه عام»، سواء في مجال «نقل المعلومات وتخزينها وتوفيرها لمن يريد الانتفاع بها»(٤) أم في مجال «ما حققه الغرب في مضمار التنظيم السياسي والاجتماعي والإنتاج الثقافي» أم حتى في مجال حقوق الإنسان التي لا تعدو في واقعها أن تكون علكة يعلكها «أولئك المفتونون بالديموقراطية الغربية وبالعلاقات الاجتماعية الغربية» (ص ٤٥).

وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن مؤلف **«العولمة»** يستثني من مقته الجانب المادي والتكنولوجي. فليس العكس هو الصحيح فحسب، بل إن ماقت الحضارة الغربية ينفِّذ، قياساً إلى موقف رجالات النهضة العربية، ضرباً من انقلاب كوبرنيكي. فكل الاستراتيجية النهضوية للرواد الذين كان من أواخرهم أحمد أمين قامت، تماماً كما في الأدبيات النهضوية اليابانية، على إمكانية استدخال التكنولوجيا الغربية مع بقاء «الروح» عربية أو إسلامية أو شرقية. وبديهي أن هذه الاستراتيجية لا تخلو بحد ذاتها من سذاجة ومن نزعة استسهالية إلى التوفيق. فهي تفترض أن الحضارة الغربية قابلة للاختزال إلى تكنولوجيتها، وأن هذه التكنولوجيا هي بحد ذاتها عارية من «الروح».

ومع ذلك فإن مؤلف **«العولمة»** يرفض إشكالية «التكنولوجيا الغربية والروح العربية» لا لأنه يرفض التوفيقية فحسب، بل لأنه يرفض التكنولوجيا الغربية أصلاً. وهذه مفارقته الكبرى بالنسبة إلى استراتيجية الرواد النهضويين: فهو عدو، بكل ما في الكلمة من معنى، للتقدم التكنولوجي. وهو لا يخفي هذا العداء، بل يشهره برنامجاً له إذ يقول: «إن هذا التقدم التكنولوجي، الذي يدفع الإنسان دفعاً إلى مزيد من العولمة، ينطوي بطبيعته على تهديد للهوية الثقافية. إن هذا التقدم التكنولوجي، الذي يظنّه الكثيرون شيئاً محايداً تماماً إزاء الهوية الثقافية، يحمل دائماً خطراً يهدد هذه الهوية. وهذا هو ما أريد أن أنفق بعض الوقت لإقناعكم به» (ص ٥٢).

وبناء عليه، وتحت عنوان «التقدم التكنولوجي كأداة للقهر»، يكرِّس مؤلف **«العولمة»** أربعة فصول من كتابه **لتجريم التكنولوجيا بما هي كذلك.** التكنولوجيا القديمة أو حتى البدائية، أولاً، لأن أي تقدم في التكنولوجيا، مهما يكن أولياً، ينطوي على

(٤) لنلاحظ أن مؤلف **«العولمة»** يتقصد أن يتحدث عن «نقل المعلومات وتخزينها» متعمداً إهمال الفعل الأول للحضارة الغربية الذي هو إنتاج المعرفة واختراع المعلومات.

تعارض وتضاد مع الطبيعة الإنسانية والهوية الإنسانية: «من أين يأتي إذن هذا التضاد بين التقدم التكنولوجي والهوية؟ هناك في رأيي فرص كامنة لهذا التضاد منذ قام الإنسان بصنع أولى أدواته وأكثرها بدائية، أي منذ أولى مراحل التطور التكنولوجي. فمنذ صنع الإنسان أولى أدواته الحجرية لتسهيل عملية الصيد، ضماناً لبقائه وتحقيقاً أكبر لذاته، كان هناك دائماً خطر في أن تستبد به هذه الأدوات نفسها وتتحول إلى أداة لقهره بدلاً من أن تكون أداة لتحريره» (ص ٥٣ ـ ٥٤). ثم ثانياً، وعلى الأخص، التكنولوجيا الحديثة: «من المؤكد أن التكنولوجيا الحديثة، أي ما طوره الإنسان من وسائل للإنتاج والاستهلاك خلال القرنين الماضيين، وعلى الأخص خلال نصف القرن الأخير، كانت تحمل خطر إخضاع الإنسان للقهر، وتهديداً لهويته وآدميته أكبر مما تعرّض له الإنسان طوال تاريخه الطويل» (ص ٥٥ ـ ٥٦).

وأول الأخطار التي يتوقف عندها مؤلف **«العولمة»** هو ما تتعرض له «الديانات كلها... من القهر على يد المجتمع التكنولوجي الحديث». وهو إذ يقرّ بأن «المتدينين على حق تماماً في القلق مما يهدِّد دينهم وعقيدتهم من جراء العولمة»، فإنه يلاحظ أن «كثيرين منهم يخطئون عندما يصورون الأمر على أنه عدوان دين على دين». و«الحقيقة أن الأديان كلها تتعرض لنفس الخطر ونفس الاعتداء، ولو بدرجات متفاوتة، من جراء المجتمع التكنولوجي الحديث. إن ما تفعله التكنولوجيا الحديثة مثلاً باحتفال المسلمين بشهر رمضان اليوم من تحويله من مناسبة دينية إلى مناسبة استهلاكية، فعلته هذه التكنولوجيا من قبل، وما زالت تفعله أكثر فأكثر، باحتفال المسيحيين بأعياد الميلاد. وقل مثل ذلك على ما ينطوي عليه المجتمع التكنولوجي الحديث من تهديد وقهر لأي عقيدة دينية» (ص ٦٥).

وبالإضافة إلى تهديد الدين، «الذي هو بالطبع مكوِّن أساسي من مكونات هوية الأمة»، فإن «المجتمع التكنولوجي الحديث يحدِث آثاره المدمرة ـ أكثر ما يحدثها ـ على الهوية الثقافية» (ص ٦٩). ودفاعاً عن هذه الهوية الثقافية المهدّدة بالتدمير من قبل التكنولوجيا الحديثة يتقدم مؤلف **«العولمة»**، من عندياته، بنظرية كاملة في الثقافة. ولنترك له الكلام:

«قرأت مرة لسمير أمين عبارة ترجمتها أن 'الرأسمالية هي نفي للثقافة أصلاً'. وإني أستأذنه (وإن كنت أعرف أنه لن يأذن لي) في أن أستبدل بكلمة الرأسمالية هنا عبارة 'المجتمع التكنولوجي الحديث'. فالغزو الثقافي الذي يتم في ظل التكنولوجيا الحديثة

يمكن أن يعتبر حقاً غزو ثقافة لثقافة، ولكن فيه أيضاً سمة 'نفي الثقافة أصلاً'. ذلك أن الثقافة الغازية في هذه المرة تتسم بعدائها المستحكم للتفرد، أي بعدائها لأية هوية، وهذا هو ما أفهمه من عبارة 'نفي الثقافة'. وهذه الثقافة الغازية، وإن كانت بالطبع صادرة عن أمة بعينها، فإنها أيضاً تعبِّر عن عداء شديد لأي صورة من صور التفرد والتميز، بل تسحق هذا التفرد وهذا التميز سحقاً» (ص ٦٦ ـ ٦٧).

آية ذلك ـ وهذا هو حجر الزاوية في نظرية جلال أمين الثقافية ـ أن «الهوية معناها في الأساس التفرد، والهوية الثقافية هي التفرد الثقافي» (ص ٥٣). والحال أن «التقدم التكنولوجي ينطوي بطبيعته على تهديد للهوية الثقافية». إذ إن «أي تقدم تكنولوجي ينطوي على إمكانية القهر». و«تفسير هذه القدرة الكامنة في التكنولوجيا، خاصة في التكنولوجيا الحديثة، على أن تصبح أداة قهر هو ما تنطوي عليه من زيادة درجة النمطية (standardization) في عملية الإنتاج، ومن ثم في عملية الاستهلاك كذلك. إذ إن النمطية بطبيعتها نقيض التفرد. فتسهيل عملية الإنتاج ينطوي على زيادة درجة تقسيم العمل أو التخصص وميكنة الإنتاج. وتقسيم العمل والميكنة ينطويان بالضرورة على زيادة درجة التكرار والتماثل فيما يجري إنتاجه واستهلاكه. فإذا بالإنتاج المتفرد يحل محله 'الإنتاج الكبير أو الواسع'، أي الإنتاج النمطي، وإذا بالاستهلاك المتميز يتحوّل إلى استهلاك جماهيري، تدفع الهوية من أجله ثمناً باهظاً» (ص ٥٥).

ومع أن المفروض بهذا النص أنه يمثل النواة الصلبة لنظرية جلال أحمد أمين في عدوان التكنولوجيا على الثقافة، فليس يصعب علينا أن نلاحظ أولاً أن محاكمته تقوم على تلاعب لفظي. فهو، توكيداً منه على نمطية نماذج الإنتاج والاستهلاك في المجتمع التكنولوجي الحديث، يتقصد أن يطلق صفة «المتفرد» على الإنتاج وصفة «المتميز» على الاستهلاك في المجتمع ما قبل التكنولوجي. والحال أن الإنتاج في المجتمعات ما قبل التكنولوجية كان إما رِقيًا أو فلاحياً أو حِرفياً، وفي الحالات الثلاث لم يكن يتسم بأي «تفرد». وعدا أنه يستغرق جماع وقت العمل والحياة المتاح لإنسان تلك المجتمعات، فقد كان يجري على وتيرة واحدة ويتوارثه الأبناء عن الآباء بدون أي تعديل في أدوات الإنتاج أو في طرائقه أو في معدلات الإنتاجية. فقد كان، بألف ولام التعريف، إنتاجاً نمطياً مكرراً لنفسه بإيقاع ثابت لا يتغير جيلاً بعد جيل.

وبدوره لم يكن الاستهلاك يتميز بأي «تميز». فقد كان محكوماً بمبدأ الندرة،

وبالتالي بقانون الكم قبل الكيف، بل حتى بقانون الكم السالب في حالات المجاعة التي كانت دورية الإيقاع. وبقدر ما كان إنسان المجتمعات ما قبل التكنولوجيا ـ ونتكلم هنا على «السواد» لا على النخب ـ إنساناً جائعاً أو شبه جائع، فإن الحديث بالإحالة إليه عن «استهلاك متميز» هو ضرب من الأسطرة. والواقع أن الشرط التاريخي لاستهلاك متميز كان مرهوناً بالانتقال من وضعية **الندرة** إلى وضعية **الوفرة**، وهو انتقال لم تتوافر مقدماته إلا في مجتمعات الحداثة التكنولوجية.

وثمة ملاحظة ثانية تفرض نفسها. فخلافاً لما تحاول محاكمة مؤلف **«العولمة»** أن ترسخه في ذهن قارئه من خلال أخذه في فيض الألفاظ، فإن التقدم التكنولوجي الحديث لم يكن للفرد والتفرد لحداً، بل كان لهما على العكس مهداً. فجميع الحضارات والثقافات السابقة على المجتمع التكنولوجي الحديث كانت بالإجمال ذات طابع جماعي وتجهل مفهوم الفرد والتفرد. والمجتمع التكنولوجي الحديث، بتوفيره لوفرة نسبية وبما أتاحه من ضغط ليوم العمل ومن تمديد لوقت الفراغ والثقافة، هو وحده، دون سائر المجتمعات السابقة، الذي أتاح إمكانية ولادة الفرد ومفهوم التفرد، ووسع الحق في امتياز التفرد من مستوى النخبة إلى مستوى الطبقة الوسطى في طور أول، ثم إلى مستوى القاعدة الجماهيرية في طور لاحق مع توطد المجتمعات الديموقراطية.

وتنضاف هنا وجوباً ملاحظة ثالثة. فالتكنولوجيا الحديثة تقوم بكل تأكيد على مبدأ التنميط، على نحو ما يصوره مؤلف **«العولمة»** الذي يستشهد محقاً في هذا الصدد بفيلم شارلي شابلن **«الأزمنة الحديثة»**. ولكن ما يغيِّبه بالمقابل عن وعي قارئه أن فيلم شابلن يعود لا إلى «الأزمنة الحديثة»، بل إلى عام ١٩٣٥ حصراً، وأن التكنولوجيا الحديثة ـ المحكومة بقانون التطور الدائم ـ تخطّت منذ زمن بعيد المرحلة التايلورية التي يشنّع عليها فيلم «الأزمنة الحديثة». فالتكنولوجيا الحديثة فعلاً، بدون أن تستبعد مبدأ التنميط، توكله أكثر فأكثر إلى الآلة نفسها، ناقلة في الوقت ذاته الإنسان العامل من مستوى التنفيذ الآلي التكراري إلى مستوى القرار التحكمي. بل إن التكنولوجيا المعاصرة، في طورها الإلكتروني الأكثر حداثة، هي في سبيلها إلى إلغاء مقولة العمل بمفهومه الكلاسيكي، وإلى إبدال العمل العضلي النمطي بالعمل الذهني الذي يتعارض بطبيعته مع التنميط ويتطلب من العامل التشغيل الدائم لمبادرته.

وبكلمة واحدة، إن التكنولوجيا، وليس أي شيء غير التكنولوجيا، هي التي تخلق

الإمكانية التاريخية لعمل غير منمط، وإن تكن عمدت، في إحدى مراحل تطورها ـ هذا صحيح ـ إلى تأليل الإنسان نفسه.

وإنما في سياق هذا التثبيت القصدي للحضارة الغربية التكنولوجية عند إحدى مراحلها التاريخية ـ مرحلة الغلو في التنميط ـ يأتي تعريف جلال أمين للثقافة، أو لوظيفة الثقافة بالأحرى بأنها «التفرد الثقافي». وبديهي أن هذا التعريف ليس من النوع الجامع المانع، بل هو تعريف ما من جملة مئة تعريف آخر ممكن. ولئن يكن مؤلف **«العولمة»** اختار هذا التعريف دون سواه، فلأنه يخدم غرضه في هجاء الحضارة التكنولوجية الغربية بوصفها، في عبادتها المزعومة للنمطية، نفياً للثقافة وللتفرد الثقافي.

ونحن لا نماري بطبيعة الحال في أن للثقافة وظيفة تمييزية، تفريدية، على صعيد الهوية. ولكننا نماري في أن تكون هذه كل وظيفة الثقافة. ونماري على الأخص في تغييب الوظيفة الدمجية، أو حتى التنميطية، للثقافة. فالثقافة لا تفرّد المجموعة البشرية التي تنتمي إليها عن المجموعات البشرية المحيطة إلا بقدر ما توحدها وتصبها في قالب واحد.

فللثقافة إذن وظيفتان: تفريقية بالنسبة إلى الخارج، وتجميعية بالنسبة إلى الداخل. وهاتان الوظيفتان المتجادلتان غير ثابتتين. إذ إن الثقافة ليست هي المحدد الوحيد للهويات الجماعية. فهناك أيضاً الحضارة، وقانون الحضارة هو، إلى حد كبير، غير قانون الثقافة. فهذه بطبيعتها انطوائية، وميلها الأول هو إلى الداخل لإعطائه لحمته وتسويره. أما الحضارة فهي من طبيعة انفتاحية وتوسعية بالأحرى، وقانونها هو السعي الدؤوب ـ طالما توافرت لها الحيوية ـ إلى إدماج أكبر عدد ممكن من الثقافات المحيطة تحت جناحها. وأوضح ما يكون اشتغال هذا القانون عندما تتحول الثقافة نفسها، إذا ما واتتها الظروف، إلى حضارة.

والمثال الأسطع تقدمه في هذا المجال الحضارة العربية الإسلامية. فمن ثقافة حجازية نجدية محلية وشظفة انداحت نحو مواقع الحضارة المترفة وأسست نفسها، انطلاقاً من مركزين شامي وعراقي (وثالث أندلسي في زمن لاحق)، في دائرة حضارية كبرى لا يقل طول شعاعها مشرقاً أو مغرباً عن خمسة آلاف كيلومتر. وقد مارست الحضارة العربية الإسلامية، على طريقتها، ضرباً من «العولمة»، إذ دمجت بها ما لا يقلّ عن عشر من الثقافات الكبرى (القبطية والبربرية والنوبية مغرباً، والسريانية واليونانية

والفارسية والخراسانية وقطاعات من الثقافتين الهندية والصينية، فضلاً عن الثقافتين العربية المسيحية والعربية اليهودية اللتين عاشتا في كنفها في نوع من ارتشاح غذائي). بل إنها تعدّت أفاعيل العولمة المعاصرة بما استحدثته من انقلابات جذرية ونهائية (عدا الحالة الأندلسية) في ديانات شعوب تلك الدائرة الكبرى، وفي لغاتهم، وحتى في طبيعة تكوينهم الإثني.

وبدون أن نتوقف أكثر من ذلك عند مثال «العولمة» ـ ونضع الكلمة هنا بين مزدوجين تحفظاً من الخلط في المفاهيم ـ الذي تقدمه الحضارة العربية الإسلامية، فسنلاحظ أن أكثر ما تتجاهله عبادة «التفرد الثقافي» كما يحاول تأسيسها مؤلف **«العولمة»**، هو جدلية الحضارة والثقافة.

فالحضارة تسعى إلى التوحيد حيث تسعى الثقافة إلى التفريد. والتفريد يبقى مطلقاً ما دامت الثقافات بدائية، أو بتعبير أدق شفاهية، ما دامت الثقافات العالمة والحضارات لم تر النور بعد. لكن التفرد الثقافي يغدو نسبياً حالما تنطوي الثقافة المعنية تحت جناح حضارة بعينها. وعندئذ يغلب قانون التفاعل على مبدأ التمايز. ولا يعود يسري مفعول **التنوع الثقافي** إلا ضمن نطاق **الوحدة الحضارية**. وبدون أن نتوسع في مزيد من التفاصيل فلنقل إن العولمة المعاصرة تقدم أتم نموذج ـ وليس بالضرورة أكمل وأمثل نموذج ـ لهذا الجدل المنعقد ما بين وحدة الحضارة وتنوع الثقافات. ويخيل إلينا ـ وهذا ما نريد أن نختم به ـ أن هذه الجدلية يمكن أن تتوقف أو تختل أو ترتكس إذا ما انزلقت في واحد من مسارات ثلاثة:

١ ـ فقد تنزلق الحضارة إلى مسلك استئصالي فتنزع ـ بدلاً من دمج الثقافات المتنوعة بها وبدلاً من الاغتناء عن طريق هذا الدمج ـ إلى إحلال نفسها محل هذه الثقافات عن طريق ممارسة نوع من سياسة الأرض المحروقة. ومضرب المثل من هذا المنظور هو مسلك الحضارة الغربية، بطبعتها الأميركية، إزاء ثقافات السكان الأصليين للقارة التي اكتشفها كولومبوس. ويُلاحظ إجمالاً أن هذا المسلك الاستئصالي من قبل الحضارة الغالبة تجاه الثقافات المغلوبة هو رفيق درب دائم للاستعمار الاستيطاني. ففي الجزائر «الفرنسية» جرت محاولة مماثلة للاستئصال الثقافي، ولكنها لم تتوَّج بمثل «النجاح» الذي توّجت به عملية استئصال الثقافات الهندية الأميركية لأنها لم تقترن مثلها ـ بحكم تغاير الشروط التاريخية والجغرافية ـ بعملية إبادة للجنس البشري. وفي فلسطين، ودوماً في ركاب الاستيطان الاستعماري، نفذت عملية أكثر نجاحاً للاستئصال

الثقافي لأنها اقترنت، خلافاً أيضاً للتجربة الفرنسية في الجزائر، بعملية تهجير مكثّف للسكان الأصليين.

٢ ـ ومقابل هذه الاستراتيجية الحضارية الإحلالية، قد تنزع بعض الثقافات إلى اتباع استراتيجية إبدالية، فتنساق وراء إغراء تأسيس نفسها في حضارة بديلة. والدور الذي يلعبه الاستعمار الاستيطاني في الاستراتيجية الإحلالية يلعبه الحافز الأيديولوجي في الاستراتيجية الإبدالية. والشواهد التاريخية على ذلك تقدمها التجربة البلشفية في روسيا، والتجربة النازية في ألمانيا، وتجربة الخمير الحمر في كمبوديا. وفي الحالات الثلاث، فإن مشروع حضارة بديلة لم يتمخض في المحصلة الختامية إلا عن همجية جديدة، وربما أشد قسوة من همجيات التاريخ القديم.

٣ ـ وأخيراً فقد تنزلق بعض الثقافات إلى استراتيجية انغلاقية تضع رهانها كله على القطع مع الحضارات. وبقدر ما تتعينُ الاستراتيجية الإبدالية بدوافع ايديولوجية علمانية، فإن الاستراتيجية الانغلاقية تتعين هي الأخرى بدوافع ايديولوجية، ولكن من طبيعة دينية هذه المرة. وهذا هو المشهد الذي تقدمه اليوم مختلف الأصوليات الداعية إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة، ولا سيما منها الهندوسية واليهودية والإسلامية[٥].

ونحن لا ندري ختاماً في خدمة أي من هاتين الاستراتيجيتين الأخيرتين يريد مؤلف **«العولمة»** أن يوظف كتابه: أفي خدمة الاستراتيجية الإبدالية الحالمة بحضارة أخرى أم في خدمة الاستراتيجية الانغلاقية الحالمة بقطيعة مع الحضارة؟

ولكن ما نعلمه علم اليقين بالمقابل أننا عندما نقارن بين أحمد أمين وجلال أحمد أمين، بين جيل الآباء وجيل الأبناء، فإننا لا نملك أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بالحزن العميق: **فنهضة الآباء آلت إلى ردة على يد الأبناء**. وبقدر ما كانت نهضة آباء مطلع القرن تتميز بتصميم هائل على **دخول العصر**، فإن ردة أبناء نهاية القرن تتميز بتصميم هائل على **الخروج من العصر**.

(٥) إن تكن الأصولية الإسلامية هي اليوم أشد الأصوليات صخباً، فلا ننسَ أن الأصولية المسيحية عرفت هي أيضاً ساعة صخبها في عهد محاكم التفتيش.

المثقفون العرب والعولمة

العولمة بوصفها مسألة خلافية

عندما كان فقهاء المسلمين يحدّون مسألة ما بأنها خلافية فإنما كانوا يعنون أن الخلاف فيها جائز وأن الاجتهاد واجب وأن هذا الخلاف وهذا الاجتهاد ـ مهما تفارقت الآراء ـ لا يورثان تبديعاً، ولا بالأولى تكفيراً. وإنما بهذا المعنى المحدد أقول إن **العولمة مسألة خلافية**. فهي قابلة لأن تكون موضوع أخذ أو رد، قبول أو رفض، بدون أن يستتبع الموقف منها، إيجاباً أو سلباً، إدانة ودمغاً بالهرطقة. بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول: إن الموقف الموجب أو السالب من العولمة لا يحدد حتى **الهوية الأيديولوجية** للمنتصرين لها أو للمشنّعين عليها. فليس نصير العولمة ليبرالياً بالضرورة، وليس خصيمها محافظاً بالضرورة. وليس يندر أن نلتقي في صفوف منتقديها والمتهجسّين منها ـ وهم في الواقع كُثر ـ قوميين أو ماركسيين أو أصوليين. بل ليس يندر أن نقع على خصوم للعبة العولمة أو على متخوفين ومتحفظين حتى في صفوف كبار لاعبيها. أفلم يصدر مؤخراً باتريك بوكانان، وقد كان ـ قبل استقالته ـ من زعماء الحزب الجمهوري وأحد مرشحيه المحتملين للانتخابات الرئاسية الأميركية المقبلة، كتاباً بعنوان **«جمهورية، لا إمبراطورية»** ينتصر فيه للنزعة الانطوائية ـ وهي سمة ثابتة في النموذج التاريخي الأميركي ـ ويحذر من النفوذ المتعاظم للشركات المتعددة الجنسيات ـ التي هي في رأيه العامل المحرك، وربما الوحيد، للعولمة ـ ويندد بسيطرتها على الولايات المتحدة عبر تقويضها مصداقية نظامها الانتخابي وتحكمها بمفاتيح الحزبين الجمهوري والديموقراطي، ونزوعها، بحكم هويتها المتعددة الجنسيات، إلى الاستقلال

بنفسها عن المصلحة القومية الأميركية وإلى تثبيت استقلاليتها هذه عبر نظام عالمي جديد[١]؟

مثال آخر عن العولمة بوصفها **إشكالية خلافية** نسوقه من الأدبيات الفرنسية المتكاثرة حولها خلال العقد الأخير هذا من القرن العشرين. وحتى لا نتورط في تفاصيل، فإننا نكتفي بعناوين كتب ناطقة بحد ذاتها. فلئن تكن فيفيان فورّستر حمّلت العولمة كل مظالم الزمن الحاضر تحت اسم «**الفظاعة الاقتصادية**»[٢]، فإن ردّ ألان منك المضمر عليها قد جاء يحمل عنوان «**العولمة السعيدة**»[٣]. ولئن صدق فيليب مورو ديفارج بشارة العولمة بـ «**نهاية الحدود**»[٤]، فإن سيرج لاتوش لم يقرأ العولمة إلا أنها طبعة جديدة من «**تغريب العالم**»[٥]، وكتب ألذع أهجية لها تحت اسم «**مخاطر اقتصاد كوكبي**»[٦]. ولم تبق الإشكالية الخلافية محصورة بالنطاق الاقتصادي. ففي ندوة انعقدت تحت هذا العنوان المثير: «**هل للعولمة روح؟**» وضمت ثلاثين شخصية من رجال المال والاقتصاد واللاهوتيين وأهل الاختصاص بالديانات العالمية التوحيدية وغير التوحيدية على حد سواء ـ الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية والإسلام، وكذلك البوذية والشنتوية والكونفوشية والهندوسية والماسونية والإحيائية الإفريقية ـ اختلف المنتدون حول مدى «القيمة الروحية للعولمة» وحول مدى الفرصة التي تتيحها لتطور «روحانية كونية جديدة» بل حول مدى قدرة «النظام الاقتصادي العالمي الجديد» على توليد «نظام أخلاقي عالمي جديد»[٧]؟

---

(١) حسن منيمنة، «دروس التاريخ والعولمة في رأي باتريك بوكانان»، «الحياة»، ٣/١٠/١٩٩٩، ص ١٨.

(٢) Vivianne Forrester, *L'horreur Economique*, Librairie Fayard, Paris, 1996.

(٣) Alain Minc, *La Mondialisation herureuse*. Plon, 1997.

(٤) Philippe Moreau Defarges: *La Mondialisation*, vers la Fin des frontières? Dunod, 1993.

(٥) Serge Latouche, L'occidentalisation du Monde, La découverte, Paris, 1989.

(٦) Serge Latouche, Les dangers d'une économie planétaire. Presses de sciences Po. Paris, 1998.

(٧) La Mondialisation A-T-elle une Ame? (sous la direction de B.Gadré, PH. Chalmin, N. Tissot) économica, 1998.

تعولم العالم

لا شك أن قابلية العولمة هذه لقراءة خلافية تعود إلى جدّتها كظاهرة، وإلى فضاضة مفهومها وقابليته للتحميل بمعان وقيم متباينة، فضلاً أن شساعة الظاهرة وتعدديتها الدلالية تؤهلانها لأن تتخذ ركيزة ازدواجية وجدانية، وبالتالي لقراءة ثنائية مانوية (Manichéenne) ترتكز على المشاعر والأحكام القيمية أكثر منها على المعرفة، وتتعاطى معها بالتالي بمفردات الخير والشر، أو الحب والكره، أو اليمين واليسار.

ومن هنا فإن كل متحدث في العولمة ملزم بأن يحدد أولاً ما يعنيه. وعندي أن العولمة، بحسب دلالتها الاشتقاقية بالذات، لا تعني شيئاً آخر سوى صيرورة العالم واحداً. فقبل الاقتصاد وقبل الإعلام وقبل الصناعة الثقافية، فإن العالم نفسه هو الذي يتعولم. ولا ننسَ أصلاً أن العالم، بمنطوقه المتناهي، مفهوم حديث. وقبل اكتشاف القارتين الأميركية والأسترالية (العالم الجديد)، وقبل تذليل قانون المسافة بفضل وسائل النقل والاتصال الحديثة، كان العالم في الواقع عبارة عن **عوالم**. ولم تكن الحدود داخل هذه العوالم جغرافية فحسب، بل كانت أيضاً لغوية ودينية وإثنية. وما كان يندر أن يتصور كل **عالم جزئي** نفسه على أنه هو **العالم الكلي**.

بيد أن هذا العالم الذي توحده العولمة ـ وهنا المأزق ـ لا يتوحد إلا على أساس قسمته قسمة ثنائية عضالاً إلى عالم متقدم وعالم متخلف، عالم أغنياء وعالم فقراء، عالم منتج للمعرفة والمعلومات وعالم لا تتوفر له حتى القدرة الكافية لاستهلاكها. وحسب توصيف شهير للأمم المتحدة، فإن ٢٠ في المئة من بشر العالم يملكون ٨٠ في المئة من ثرواته و٨٠ في المئة من بشر العالم لا يملكون سوى ٢٠ في المئة من ثرواته، الأمر الذي يضع أربعة أخماس البشرية في كفة، وخمسها الخامس في كفة أخرى[٨]. وطبقاً لتقرير آخر، فإن ٢٠ في المئة من البشرية الغنية يحوز على ٨٥ في المئة من الناتج العالمي، بينما لا يحوز ٢٠ في المئة من البشرية الفقيرة إلا على ١,١ في المئة من هذا الناتج العالمي نفسه[٩].

وخلافاً لاعتقاد سائد بقوة، فإن تعولم العالم ـ على أساس من هذه القسمة الثنائية

---

(٨) تقرير الأمم المتحدة للتنمية لعام ١٩٩٢.

(٩) تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام ١٩٩٧.

العضال ـ لاينحصر بالمجال الاقتصادي وحده. فتعريف العولمة بأنها سيرورة تدويل رؤوس الأموال وتعميم أنماط الإنتاج والاستهلاك على مستوى العالم بأسره وهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات على أهم القطاعات الاقتصادية والانتصار الكوني لاقتصاد السوق والتطور الخارق للمألوف للمبادلات الدولية وللسيولات المالية... إلخ، يبدو لنا قاصراً عن الإحاطة بالعولمة بوصفها **ظاهرة كلية** متضافرة الآليات ومتعددة الأبعاد وشمولية التأثير. فإلى جانب العولمة الاقتصادية ـ وهي بلا شك الأبرز ظهوراً والأكثر قبولاً للقياس الكمي ـ هناك عولمة تكنولوجية، وعولمة بيئوية، وعولمة غذائية(١٠)، وعولمة قانونية(١١)، وعولمة إعلامية، وأخيراً عولمة ثقافية.

المثقفون ورثة الفقهاء

أقول «أخيراً»، وربما كان ينبغي أن أقول «أولاً»، وذلك لمفارقة خاصة بمصائر العولمة، أو بتعبير أدق بمصائر استقبالها في العالم العربي. وتوضيحاً لهذه الخصوصية تراني أعود مرة ثانية إلى التماس مماثلة من الفقه الإسلامي. ففي الحضارة العربية الإسلامية كان الفقهاء هم أول القيّمين على الوقائع الجديدة وأول المتصدّرين لاستقبال كل ما هو طارئ أو وافد تحليلاً أو تحريماً، ندباً أو تكريهاً. والحال أن المثقفين هم الذين ورثوا، على ما يبدو، دور الفقهاء هذا، وذلك منذ عصر النهضة الذي طرح على العالم العربي، من جراء اصطدامه وانصدامه بواقعة التقدم الأوروبي، إشكالية الوافد والدخيل على نحو لم تعهده الحضارة العربية الإسلامية حتى في ذروة انفتاحها على

---

(١٠) هناك تصور هجائي للعولمة الغذائية يرادف بينها وبين الانتشار العالمي لمطاعم الماكدونالد أو لشراب الكوكاكولا. والحال أن ظاهرة العولمة هذه لا تقبل انفصالاً عن تعولم سابق في الزمن لسلع غذائية أخرى مثل القمح أو الأرز أو حتى البطاطا التي تدين البشرية بها للزراعة الهندية الأميركية. وعولمة الكوكا لا تقبل تمايزاً عن عولمة الشاي والقهوة التي لا تثير اليوم اعتراضاً من قبل أحد. ولقد كانت عولمة «البيتزا» سبقت عولمة الماكدونالد، ومع ذلك فإنها لا توضع موضع تنديد، الأمر الذي يعني أن هجاء «عالم ماك» لا يعود إلى أنه ينشر «ثقافة الهمبرغر»، بل إلى كونه أميركياً ليس إلا.

(١١) ربما كان أحدث مظهر لهذه العولمة القانونية، المرتبطة أصلاً بالانتشار العالمي لمفهوم حقوق الإنسان، القرار الذي اتخذته محكمة بريطانية يوم ٨/ ١٠/ ١٩٩٩ بتسليم رئيس جمهورية التشيلي السابق أوغستو بينوشيه إلى سلطات مدريد لمحاكمته أمام القضاء الإسباني على جرائم التعذيب والتصفية الجسدية التي يلاحق الدكتاتور السابق عليها.

الحضارات الأخرى والثقافات المجاورة أو الموروثة. فالمثقفون «العضويون»، الذين أنابتهم الملابسات التاريخية المستجدة مناب المثقفين «التقليديين» ـ أي الفقهاء ـ كحَمَلَة وفَعَلَة معاً لوعي الأمة، صاروا هم المطالبين بالإفتاء، لا على قاعدة التحليل والتحريم الدينية، بل على قاعدة القبول أو الرفض المقررة في الأنتروبولوجيا الحضارية. وبدون أن نجازف أكثر من ذلك في تفصيل هذه النقطة، فإننا سنلاحظ أن العولمة قد دخلت إلى العالم العربي ليس عن طريق الظاهرة نفسها، بل عن طريق مفهومها في المقام الأول. فالعولمة لم تتظاهر في بورصات العالم العربي، ولا في أسواقه المنفتحة ـ وكم بالأحرى المغلقة ـ ولا في محفظات شركاته المساهمة ـ وكم بالأحرى المملوكة لأفراد وأسر ـ ولا في مصانعه المرحَّلة إليه (Delocalisation) من الخارج[١٢]، بل في أدمغة المثقفين أولاً، سواء أكانوا من المثقفين المتخصصين في علوم الاقتصاد والقانون والاجتماع والتاريخ والأنترولولوجيا وحتى اللسانيات أم ـ المثقفين الشموليين القيمين ـ بإرادتهم أو بوهمهم ـ على الوعي العام. فمفهوم العولمة المتداول في العالم العربي هو من إنتاج المثقفين في المقام الأول وبرسم استهلاكهم[١٣]. **فهو، بمعنى ما، مفهوم من حبر وورق أكثر منه حقيقة واقعة على الأرض**. ولأنه كذلك فإنه يبدو أكثر قابلية للسيطرة عليه من الواقع الذي يفترض فيه أنه يحيل إليه. وبالفعل، ونظراً إلى حالة الطلاق المزمنة بين الفكر والواقع في العالم العربي منذ اقتحامه من قبل الحداثة الغربية «الوافدة» أو «الغازية» أو «المستوردة» ـ لا مُشاحَة في الأسماء ـ فإن وظيفة المثقفين كانت ولا تزال منذ عصر النهضة، وفي شطر أساسي منها، السيطرة على عالم الخطاب أكثر مما على عالم الحقائق، وعلى المفاهيم أكثر مما على الوقائع، وبالتالي، وبلغة تراثية، على الأذهان أكثر مما على الأعيان. والسجال الدائر اليوم بين شرائح واسعة من الانتلجنسيا العربية على صعيد ذهني صرف بصدد العولمة يكاد يكون محض مظهر متجدد لثابت بنيوي في آلية تفكير هذه الانتلجنسيا. فأكثر ما يقال اليوم عن العولمة يكاد يكون تكراراً لما قيل من قبل عن «الغزو الثقافي» أو «الإمبريالية» أو «التبعية» أو

(١٢) الواقع أن هناك قطراً عربياً وحيداً دخل في تماس مباشر وفعلي مع العولمة، هو الإمارات العربية المتحدة، وتحديداً إمارة دبي. بيد أن ضآلة الحجم الديمغرافي للإمارة وفاقتها باليد العاملة حالت بينها ـ ولا تزال ـ وبين أن تكون هونغونغاً عربية.

(١٣) مقابل صخب المثقفين هذا نستطيع أن نلاحظ، ودوماً بصدد مفهوم العولمة، ميلاً إلى الصمت في صفوف رجال المال والاقتصاد والصناعة العربية.

حتى عن «الحداثة» بوصفها «غربية» و«غازية». ففقه المثقفين المحدثين، بعكس فقه القدامى، معنيّ، لا بمتابعة النوازل على الأرض، بل بمطاردة المفاهيم في سماء التجريد النظري. ولئن يكن مفهوم العولمة لم يكتمل له النضج والضبط الدلالي، فهذا حافز إضافي إلى تشديد **الخصام الذهني**. وبما أن هذا الخصام الذهني لا يحيل إلى واقع عيني مطابق، فإنه يستطيع أن يضرى ويتسعّر بغير ما ضابط. وهذا ما يفسر ظاهرة **التضخم الأيديولوجي** في تعاطي المثقفين العرب مع مفهوم العولمة. فلم يحدث قط أن كتبت المقالات وعقدت الندوات وألفت الكتب وترجمت الدراسات بمثل هذا التركيز الذي تحاط به قضية العولمة في الساحة الثقافية العربية في آخر سني العقد الأخير هذا من القرن الشعرين[١٤]. وعلى سبيل التمثيل لا الحصر خصصت المجلات الثقافية العربية ملفات ومحاور وأعداداً بكاملها لقضية العولمة، وبإيقاع متسارع في هذا النصف الثاني من آخر سني القرن العشرين، نذكر منها محور مجلة **الطريق** اللبنانية عن «ما هي العولمة؟» ـ وهو بالمناسبة الملف الثالث الذي تخصصه لهذه المسألة في العامين الأخيرين ـ ومحور مجلة **الوفاق العربي** التونسية عن «العولمة: ماذا بقي للعرب؟»، وملف مجلة **قضايا فكرية** المصرية عن «الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة»، وملف مجلة **سطور** المصرية أيضاً عن «العولمة والوطن العربي والمستقبل»، وأخيراً العدد الكامل الذي خصصته مجلة **عالم الفكر** الكويتية في آخر إصدارتها لعام ١٩٩٩ عن «العولمة ظاهرة العصر». وفي هذا السياق نفسه تجدر الإشارة إلى أن صحيفة **الأهرام** القاهرية ما فتئت تخصص منذ أربعة شهور صفحة أسبوعية كاملة للسجال حول العولمة تحت عنوان: «نحن وظاهرة العولمة». وقد نشرت حتى الآن

---

(١٤) من العسير تقديم جردة إحصائية. ولكن نذكر من الندوات فقط ندوة «العرب والعولمة» في بيروت، و«العولمة وقضايا الهوية الثقافية» في القاهرة، و«الإسلام والعولمة» في القاهرة أيضاً، و«العولمة والخصوصية الثقافية» في قطر. أما فيما يتعلق بالترجمة، فإن سلسلة واحدة هي «المشروع القومي للترجمة»، من إدار المجلس الأعلى للثقافة في مصر، قد نشرت على التوالي أربعة مؤلفات ضخمة، مدارها كلها على العولمة، وهي «عالم ماك: المواجهة بين التأقلم والعولمة» لبنجامين باربر، «العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية» لرونالد روبرتسون، «الطريق الثالث» لأنتوني جيدنز، «مسألة العولمة» لبول هيرست وجراهام تومبسون. وفي عداد المؤلفات العربية المخصصة لقضية العولمة نذكر: «العولمة» لجلال أحمد أمين، «العولمة والطريق الثالث» لسيد يسين، «العولمة والعولمة المضادة» لعبد السلام المسدي، «تعريب العولمة» لمحمد حافظ يعقوب.

ثلاث عشرة حلقة شارك في تحريرها نحو من أربعين كاتباً وباحثاً. وبديهي أن هذا التضخم الايديولوجي لا يقبل التعليل بعامل واحد. فمما لا شك فيه، على سبيل المثال، أن السجال حول العولمة قد أتاح فرصة ثمينة للايديولوجيا الماركسية المأزومة لأن تجدد نفسها وتحاول استعادة مصداقية خطابها. وشبيه ذلك يمكن قوله عن الايديولوجيا القومية المنحسرة. ولكن يبقى أنه إن بدا هذا التضخم الايديولوجي وكأنه منفلت من عقاله، فإنما لأنه لا عقال له يشده إلى الأرض الصلبة للواقع. فالمفاهيم تكون أقدر على التحليق كلما انعتقت من قيد المطابقة مع الواقع، مثلها مثل الروح عندما ينضو عنها، في الميتافيزيقا التقليدية، إسار الجسد. فكلية حضور المفهوم غالباً ما تعوّض عن غياب الواقع الملموس. وفي الحالة العربية، التي هي حالة نموذجية لما يسميه إدوار سعيد «انتقال النظريات»[(١٥)]، فإن استدخال مفهوم العولمة عن طريق المثاقفة، مفصولاً عن السياق العيني لتظاهره في الواقع والفكر الغربيين، قد شحنه سلفاً بطاقة تهويمية كبيرة. أضف إلى ذلك أن وضعية الانسداد التاريخي التي تطبق على خناق معظم المجتمعات العربية ساعدت على تعبئة مفهوم العولمة بشحنة سالبة كبيرة. فالجديد الوافد أو المستدخل ينزع في هذه الحال إلى أن يتأصل في تربة هجاسية. وبعكس صورة ماركس عن البروليتاريا المعذبة التي ليس لديها ما تخسره بالثورة سوى قيودها، فإن المثقف العربي يجنح إلى استقبال العولمة، بمفهومها الاقتحامي الجارف، من موقع الخوف والعداء، لتوجسه من أن تفقده الوجود نفسه. فالمُعاني الاختناق بقلة أوكسجين الوجود يُؤْثر ألا يأتي بأي حركة جديدة حتى يطيل إلى أقصى حد فرصته في البقاء. وفي وضعية الانسداد التاريخي، فإن كل تغيير ينذر بأن يكون تغييراً نحو الأسوأ، وأبعث بالتالي على التطيّر والتشاؤم من احتمال الفناء التام منه على التفاؤل والاستبشار بإمكانية الوصول إلى نهاية النفق. ويتضامن هذا الخوف الذي لا نتردد في أن ننعته بأنه من طبيعة عصابية مع آلية السيطرة على المفهوم بدل الواقع ليجعل موقف المثقفين العرب من العولمة حقيقاً بالوصف بأنه **تعويذي**. فهي تتملص من طابعها كحتمية تاريخية، أوعلى الأقل كسيرورة موضوعية يفرزها دخول الرأسمالية كمنظومة عالمية سائدة في مرحلة جديدة من مراحل تطورها، لتتمثل لشطر غالب من الانتلجنسيا العربية وكأنها روح شريرة برسم التعزيم والطرد. ومهما بدوت قاسياً مع المثقفين

---

(١٥) «الكرمل»، العدد ٩، ١٩٨٣، ص ١٢ـ ٣٤.

العرب ـ وأنا منهم على أي حال ـ فإن موقف كثرتهم من العولمة يبدو أقرب إلى موقف الراقي الذي يلعن الاسم لاتقاء شر المسمى ولشل فاعليته. فاستراتيجية المثقفين العرب في المقاومة المزعومة للعولمة تقبل الوصف بأنها محض **استراتيجية تسمية**. وهذه الاستراتيجية التسموية أشبه بتلك التي ندد بها هيغل عندما قال أنها لا تعض على الواقع أكثر مما يعض عليه مفهوم الكلب. ولكن إذا كانت مثل هذه الاستراتيجية عقيمة في ذاتها، ولا تقدّم ولا تؤخر في المقاومة الفعلية للعولمة، فإنها بالمقابل تلعب دوراً سلبياً في الكيفية التي تنبني بها، على صعيد الوعي العام، علاقة العرب بالعصر. فمقارنة مع اليابان والأمم الآسيوية الشرقية وحتى مع تركيا والصين اليوم، فإن العرب يتبدون وكأنهم **أمة أساءت مدخلها إلى العصر**. ولا شك أن عوامل تاريخية وموضوعية عدّة قد لعبت دورها في تعقيد علاقة العرب بعصرهم، ومنها التقارن ما بين الحداثة والاستعمار، واستزراع دولة إسرائيل، وأخيراً حرب الخليج الثانية. ولكن «مثار النقع» الايديولوجي الذي تحاصر به أقلام كثرة من المثقفين العرب العولمة الوافدة تهيئ هذه المرة **وضعية ذاتية** لتكرار إساءة التفاهم مع العصر. ومما يزيد الأشياء تفاقماً أن هذه التعبئة الايديولوجية ضد «ظاهرة العصر» التي هي العولمة[١٦]، تقارنها وتُوَاقِتُها حملة ايديولوجية شديدة الضراوة للخروج من العصر وعلى العصر باسم الأصولية الإسلامية.

بين المؤامرة والرؤيا الكارثية

يختم رونالد روبرتسون كتابه الذي أصاب شهرة عن «العولمة» بالقول: «إن الطريقة التي نفكر بها في العولمة هي طريقة حاسمة»[١٧]. ولعل هذا الحكم أسرى مفعولاً في الحالة العربية منه في أية حالة أخرى. إذ إن العولمة لا تعدو في العالم العربي أن تكون محض طريقة التفكير بها. وما دمنا بصدد الحديث عن **انعكاسات العولمة على الثقافة العربية**، فلنقل إن أكثر هذه الانعكاسات فاعلية، في هذه المرحلة الزمنية على الأقل، هي الكيفية التي يتم بها استقبال العولمة ـ وأعني دوماً مفهومها.

---

(١٦) نقتبس هذا التعبير من عنوان العدد الكامل الذي كرسته مجلة «عالم الفكر» «العولمة ظاهرة العصر».

(١٧) رونالد روبرتسون، «العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية»، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين ومراجعة محمد حافظ يعقوب، المشروع القومي للترجمة، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٧٦.

والحال أن استقراء الأدبيات السائدة في الساحة الثقافية العربية حول العولمة يشف عن أن المنطق الغالب في التعامل معها هو ـ وكما هو معهود في الايديولوجيات العصابية ـ منطق المؤامرة. وليس في ذلك من عجب. فمنطق المؤامرة هو آلية أثيرة من آليات الدفاع عن الذات الجريحة والمعانية عجزاً فصامياً عن الفعل في الواقع. ولنبادر حالاً إلى القول إن مما يساعد على ذيوع هذا التصور العربي شبه العام للعولمة أن بعض الأدبيات العالمية سارعت هي نفسها إلى تعقّل العولمة على أنها فخ، كما يقول عنوان الكتاب المشهور الذي ألفه الصحافيان الألمانيان هانز بتر مارتين وهارالد شومان والذي يحمل عنواناً فرعياً لا يقل إثارة: «العدوان على الديمقراطية والرفاهية»[(١٨)]. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية في واحدة من أوسع سلاسل الكتب انتشاراً في العالم العربي: سلسلة **عالم المعرفة** الكويتية. ونشرت ملخصات ومناقشات متحمسة له في عشرات من الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية، وعقدت حوله ندوات تلفزيونية وحتى جامعية[(١٩)]. وإجمالاً، فإنه قلما تخلو مقالة محررة بقلم باحث عربي من الاستشهاد بأطروحاته، رغم أنها بالأساس غير ذات طابع بحثي وأقرب إلى الهجاء والإثارة الصحافية.

صحيح أن بعض الكتاب العرب باتوا يتحاشون استعمال لفظ **المؤامرة** منذ شهدت الثقافة العربية نوعاً من التعرية النقدية لهذا المفهوم، ولكن منطق المؤامرة ـ وليس بالضرورة لفظها ـ هو الذي يمكن استقراؤه من خلال المرادفة السائدة في الخطاب العربي المعاصر حول العولمة، بين العولمة والإمبريالية بإطلاق، والإمبريالية الأميركية بتخصيص.

فمن الكتاب العرب الذين يتحاشون لفظ المؤامرة، ولكنهم يحمّلون العولمة كل مدلوله، المغربي عبد الإله بلقزيز في تعريفه للعولمة بأنها «فعل اغتصاب ثقافي وعدوان

---

(١٨) Hans-Peter Martin Et Harald Schumann, *Le piège de la mondialisation*. L'agression contre la démocratie et la prospérité. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Actes/Sud, Paris 1997.

(١٩) منها على سبيل المثال الندوة المفتوحة التي عقدها د. خالد عبد الله، أستاذ الاقتصاد في جامعة البحرين، في جمعية الاقتصاديين البحرينية والتي نشرت وقائعها «النشرة الإخبارية» لجامعة البحرين في العدد ٧٧، تموز/ يوليو ١٩٩٩، تحت عنوان رئيسي: «فخ العولمة... فخ البشرية»، وتحت عنوان فرعي: «العولمة فخ إنساني يقترب من وحشية الغاب».

رمزي على سائر الثقافات. إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف ـ المسلح بالتقانة ـ فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها العولمة»[٢٠].

السوري مطاع صفدي ينحو بالمقابل إلى المرادفة بين العولمة وبين ما يسميه «إمبريالية المطلق». فعنده أن «العولمة هي كلمة ملطفة للهجوم الشامل على جميع دول العالم [لإخضاعها] لإرادة الرأسمالي الكبير الذي تحول من رأسمالي صناعي إلى رأسمالي مالي مجمّع لثروات فلكية هائلة. هذه الثروات تستطيع أن تنتقل في الزمن الفعلي، في لحظات، من مكان إلى مكان، فتدمر الاقتصاد [القومي] في لحظات. . . وتستطيع أن تغزو أي مجتمع كان فتفرغه من ماله وتنتقل إلى مجتمع آخر. وهكذا إلى أن لا تبقي في العالم إلا حكم المال. ومن يتزعم هذا المال في العالم هم فئة قليلة تشكل دولة فوق العالم أجمع. هذا هو نظام العولمة كما يتحقق. . . فالإمبريالية الآن ليست إمبريالية عسكرية، بل هي إمبريالية مالية. هي إمبريالية المطلق في أيدٍ تعتبر نفسها حرة مطلقاً في أن تتصرف كما تشاء في ثروات العالم وفي اقتصاده»[٢١].

وعند مثقفين عرب آخرين، فإن العولمة هي محض مرادف للأمركة. هكذا يعاين السوري برهان غليون العولمة «باعتبارها الاسم الحركي للأمركة»[٢٢]. وهكذا يصر المصري محمد عودة على دمغها بأنها «لا عولمة بل أمركة»، مؤكداً أن «العولمة معناها الحقيقي الأمركة». والإنجليز في الماضي كانوا يقولون «رسالة الرجل الأبيض. والإمبراطورية البريطانية عاشت خلف قناع الرجل الأبيض الذي 'يمدين' العالم. أما العولمة فهي رسالة الرجل الأميركي»[٢٣].

---

(٢٠) عبد الإله بلقزيز، «العولمة والهوية الثقافية» في كتاب **«العرب والعولمة»**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣١٨.

(٢١) مطاع صفدي، «دور العولمة إمبريالية المطلق»، في مجلة «الوفاق العربي»، السنة الأولى، العدد الثاني، أغسطس ١٩٩٩، ص ٢٤.

(٢٢) برهان غليون، «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين ـ تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، في مجلة «المستقبل العربي»، العدد ٢٣٢، بيروت، حزيران/يونيو ١٩٨٨، ص ١٤. نقلاً عن محمد حافظ دياب، «تعريب العولمة: مساءلة نقدية»، في مجلة «قضايا معاصرة»، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٩، ص ١٥١.

(٢٣) محمد عودة، «لا عولمة بل أمركة»، في ندوة «العولمة المضادة» بإدارة عبد المنعم تليمة في ملحق مجلة «سطور» القاهرية، العدد ٣٣، أغسطس ١٩٩٩، ص ٤٥.

وتتبدى العولمة في نظر المصرية يمني طريف الخولي، التي يقدمها مدير ندوة «العولمة المضادة» على أنها «مفكرة نابهة في مجال فلسفة العلم»، بوصفها في المقام الأول **مؤامرة لغوية**. ولكن بما أن كل الوجود العربي هو وجود لغوي في نظرها، فإن المؤامرة على لغة العرب مؤامرة على كل وجود العرب. تقول: «هجمة شرسة تشنها الحضارة الغربية لقهر اللغة العربية. فنحن الأمة الوحيدة في العالم التي تتحدث نفس لغة كتابها المقدس. وكما تعلمنا الفلسفة التحليلية، اللغة ليست وعاء للتفكير أعبئ فيه الأفكار، بل اللغة نسيج التفكير ذاته. يراودني إحساس بأنه بعد مائة عام لن تكون هناك أمة عربية... والوسيلة الوحيدة لتحقيق الحلم الغربي لتدمير الأمة العربية هو ما يحدث الآن عن طريق تدمير اللغة العربية... بعد مائة عام سوف تلحق اللغة العربية بمصير اللغة اللاتينية... [والحال] أن اللغة هي الحصن والملاذ وطوق النجاة الأخير إذا أريد لنا البقاء تحت الشمس»[٢٤].

بيد أن المثقف العربي الأكثر تطرفاً في تبني منطق المؤامرة، لفظاً ومفهوماً، هو المصري حسين أحمد أمين. فتحت عنوان «المؤامرة والمتآمرون» يعلن من السطر الأول لمقالته أن «رفض البعض أو نفيه لنظرية المؤامرة قد يكون جزءاً من المؤامرة». فالمؤامرة قائمة ومستمرة، وعلى الأقل من عام ١٨٨٢، عام الاحتلال البريطاني لمصر. ففضلاً عن أن التآمر ناموس الوجود («السمك الكبير الذي يلتهم دوماً السمك الصغير»)، فإنه القانون الأول الذي يحكم علاقتنا بالغرب: «لقد بتنا والغرب على وشك التهامنا، بعد أن كنا في وقت ما قاب قوسين أو أدنى من أن نلتهمه». والعولمة هي المرحلة الأحدث والأذكى من هذه **المؤامرة الأزلية**. وهي في غائيتها المعلنة اقتصادية: «إن الهدف الأساسي الآن لنوايا القائمين على تبرير سياسة الغرب تجاهنا من كبار الرأسماليين ورجال المال والأعمال هو إحداث تغيير جذري في البنية الطبقية للأمة، بحيث يخدم هذا التغيير مصالحهم التجارية والاقتصادية. ومن وسائل هذا التغيير خلق عادات واحتياجات استهلاكية جديدة، وتوسيع قاعدة القادرين على الاستهلاك، والتأثير في أنماط سلوك الأفراد وأخلاقياتهم وقيمهم، بحيث يصبح طلب المال والإثراء السريع بأية وسيلة من أجل إشباع شهوة الاستهلاك، هو غايتهم الرئيسية، وهدفهم الذي ليس وراءه هدف». ولكن تحت سطح هذه الغائية الاقتصادية تكمن غائية

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

تآمرية أعمق وأشمل تبلغ الوجود العربي والإسلامي بأسره ولا تستهدف أقل من «تفريغ الشعوب العربية والإسلامية من مضمونها، وتجريدها من سلاحها، وزعزعة أسس دينها وتراثها ولغتها وتقاليدها، دون أن تشعر بهذا التفريغ والتجريد والزعزعة»[٢٥].

المغربي محمد عابد الجابري لا يستخدم مصطلح «المؤامرة» ولكنه يعاين العولمة بوصفها نفياً جذرياً للوجود القومي الكلي من خلال تدميرها المقولات الثلاث لهذا الوجود: **الدولة والأمة والوطن**. يقول: «العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن. وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت. العولمة من 'العالم'، وتعني بالعربي الفصيح نقل اختصاصات الدولة وسلطتها في المجال الاقتصادي والإعلامي، ومن ثم في السياسة والثقافة أيضاً، إلى مؤسسات عالمية... ونزع ملكية الدولة ونقلها إلى الخواص، والخواص في عصر العولمة ليسوا بالضرورة من أبناء الوطن، بل هم (وينبغي أن يكونوا) من أصحاب الرأسمال المالي الذي لا وطن له. العولمة أيضاً واضحة الأهداف. إنها تستهدف، هي والخوصصة ربيبتها، ثلاثة كيانات: الدولة، الأمة، الوطن. وإذا نحن سحبنا هذه الكيانات الثلاثة، فماذا إذن يبقى؟»[٢٦].

إن هذه الشواهد الأخيرة تنطوي على تصعيد في هجاء العولمة من مستوى المؤامرة إلى مستوى **الرؤيا الكارثية** التي تقترب من رؤى نهاية العالم التي تحفل بها الأدبيات الدينية والأخروية للقرون الوسطى. فكاتبة منفتحة على الحداثة مثل المصرية اعتدال عثمان لا تتردد في أن تصف العولمة بأنها «لعبة مميتة» وأن المرشح للموت فيها هو الإنسان نفسه[٢٧]. وإلى «موت الإنسان» يضيف الباحث المصري سيد البحراوي فكرة «موت المثقف» أو حتى «قتله» في ظل «النظام العالمي الجديد» الذي لا شأن له أصلاً سوى أن يشيع مقولات «الموت»: «موت المثقف، نهاية الدولة، نهاية القوميات، موت الايديولوجيا... وغيرها من النهايات»[٢٨].

---

(٢٥) حسين أحمد أمين، «المؤامرة والمتآمرون»، في مجلة «سطور»، العدد ٣٣، أغسطس ١٩٩٩، ص ١٨ـ ٢١.

(٢٦) محمد عابد الجابري، «العولمة تستهدف الدولة والأمة والوطن»، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٧/٢/١٩٩٧، ص ١٠.

(٢٧) اعتدال عثمان، «ضد موت الإنسان»، في مجلة «سطور»، العدد ٢٦، يناير ١٩٩٩، ص ١٤ـ ١٥.

(٢٨) سيد البحراوي، «موت المثقف أم قتله؟»، في المصدر نفسه، ص ٤١ـ ٤٣.

ولكن الكاتب المصري البارز محمود أمين العالم، الذي تخرجت من تحت قلمه أجيال متتالية من الماركسيين واليساريين، هو من يمضي إلى أقصى مدى وأعمق غور في القراءة الكارثية للعولمة بوصفها نهاية النهايات. ومع أنه يحتج هو نفسه على مقولات «النهاية» التي يروج لها في تقديره عصر العولمة: «نهاية التاريخ، نهاية الجغرافية، نهاية الايديولوجيات، نهاية المفاهيم، نهاية الاشتراكيات، نهاية الفلسفة، نهاية الثقافة»، فإنه لا يتردد في توصيف العولمة ـ وإن بتهكم سوداوي ـ كما لو أنها «النهاية النهائية للنهائيات جميعاً». والشاهد يستأهل أن نورده بتمامه: «لقد امتدت العولمة إلى كل شيء، تطمس وتنمّط وتوحّد: أفكارنا، مشاعرنا، أحاسيسنا، ضمائرنا، قيمنا، أذواقنا، مشاربنا، مطاعمنا، أثوابنا، تطلعاتنا، مباهجنا، مآسينا، منجزاتنا، مشاكلنا، انتصاراتنا، هزائمنا، كلماتنا في الحب وطرقنا إلى الموت، وأصبح العالم ـ كما يقولون لنا بفخر واعتزاز ـ قرية كونية واحدة! وهكذا في النهاية تعولمت كذلك أكاذيبنا وتعولمت غفلتنا وغيبتنا عن الحقيقة، كما تعولمت الأمراض وتجارة الدعارة والمخدرات والأخطار البيئية والطبيعية والنووية، ومختلف أشكال التسلط والقهر والاستغلال والاغتراب والتمايزات بين الأفراد والطبقات والشعوب والمصالح. ذلك أن هذه القرية الكونية التي أخذت تضمنا جميعاً، نحن سكان الأرض، هي كما أراها في الواقع غابة كونية موحدة يسيطر عليها أشرس الحيوانات وأشدها بطشاً وجشعاً وعدوانية ورغبة في التوسع والاستغلال والتضخم والاستعلاء. وليست هذه العولمة في النهاية إلا سوقاً موحدة لتهيمن عليها طائفة قليلة منهم يتاجرون فيها بالأقوات والقيم والأوهام وأقدار البشر وإنتاجهم واحتياجاتهم ومصالحهم، ويسيطرون على حدودهم الأرضية والفضائية، كما يسيطرون على أفكارهم ومشاعرهم وأحلامهم، وعلى حاضرهم ومستقبلهم، بما يمتلكون من أجهزة علمية، وأسلحة علمية، وجيوش علمية، وخطط علمية، وفلسفات تتخذ شكل القوانين العلمية والنواميس المقدسة المطلقة، يسخّرون بها حقائق العلم لأسوأ مقصد وأدنى غاية، يزيلون بها حدود الثقافات والخصوصيات والقوميات والحكومات والدول، لتحقيق سيولة كوكبية بل كونية تتيح لهم مشروعية الهيمنة الكاملة الشاملة!»[٢٩].

ترى، إزاء هذه **الرؤيا الأبوكالبسية**، التي تستعيد لغة إرميا ويوحنا من الزمن القديم

---

(٢٩) محمود أمين العالم، «جدل البدايات والنهايات»، في المصدر نفسه، ص ٤ـ ٧.

ولغة كافكا وأورويل من الزمن الحديث، ألا تبدو مطابقة كل المطابقة للواقع النفسي للمثقفين العرب ملاحظة الراصد التونسي ذي العين السوسيولوجية ـ عنيت الطاهر لبيب ـ عندما يقول: «إن النص العربي جعل من مصطلح العولمة 'كارثة' عامة لا تخلو من امتداد غيبي. لذلك فالحديث عن العولمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار»[٣٠]؟

من رفض العولمة إلى رفض الحداثة

قد تكون واحدة من أخطر نتائج هذا الاستقبال المأتمي للعولمة، ظاهرة ومفهوماً، هي الانزلاق من رفضها إلى رفض الحداثة، ومن التشنيع عليها إلى التشنيع على الحداثة نفسها. فعندئذٍ لا تعود الهجائيات والبكائيات المضادة للعولمة تدور حول مسألة خلافية قابلة لتوظيف أيديولوجي متضاد بين أنصارها وخصومها. بل تغدو تعبيراً عما أسميناه في مكان آخر بـ «عصاب جماعي عربي»[٣١]. وهو العصاب الذي ما فتئ يتظاهر منذ صدمة اللقاء مع الغرب في الخطاب الثقافي العربي كما تنتجه ـ وتستهلكه ـ شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية تحت الوطأة المَرَضية للجرح النرجسي النازف منذ أن اكتشفت «الذات» العربية نفسها متأخرة في مرآة الغرب المتقدم.

فالخطاب العربي المريض بالغرب، أو بالأحرى بتقدم الغرب، يتخذ لدى بعض منتجيه من العولمة الوافدة ذريعة لتجديد التشهير بالحداثة، من حيث أن عاملها هو الغرب حصراً، ولتغذية ما أسماه بعضهم «ثقافة الكراهة»[٣٢] أو «ثقافة المقت» كما نؤثر نحن أن نقول[٣٣].

وأكثر ما يتجلى هذا الموقف من العولمة، بوصفها طبعة جديدة من الحداثة الغربية «المقيتة»، لدى ذوي الاتجاه الإسلامي من المثقفين العرب، سواء منهم «التقليديون» أو

---

(٣٠) الطاهر لبيب، «المثقف العربي وحتمية العولمة»، في مجلة «الوفاق العربي»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٣١) جورج طرابيشي، **«المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي»**، دار الريس، لندن، ١٩٩١.

(٣٢) محمد السيد سعيد، «العولمة والقيم الثقافية في مصر»، في مجلة «قضايا فكرية»، أكتوبر ١٩٩٩، ص ١٨١.

(٣٣) انظر الدراسة السابقة عن: «المثقفون العرب المرضى بالغرب».

«العضويون» بحسب تقسيم غرامشي الشهير[٣٤].

شاهدنا على موقف المثقف الإسلامي التقليدي من العولمة نلقاه لدى السعودي سعود الفنيسان الذي يدمغ العولمة بأنها «بدعة غربية جديدة تهدد كيان الأمة العربية وتضعف روحها وتمتص خيراتها المادية، وتفكك روابطها الاجتماعية، وهي حقيقة واقعة وشر لا بد منه. وقبل الحديث عن آثارها السلبية، يجب أن ننبه إلى أن ما قبل العولمة، وهي 'الحداثة' بمعناها الفكري والاجتماعي مهدت لظهور العولمة وانتشارها. لقد طرقت الحداثة بمعناها الشامل على أبوابنا. فاستقبلناها مرحبين، وظننًا لسذاجتنا أنها التقنية الغربية فحسب، ولكنها وفدت إلينا تحمل ثقافة الغرب عقيدة وفكراً، عقيدة مادية ممثلة بالفكر الماركسي حيناً، أو بالفكر الرأسمالي حيناً آخر، أو هما معاً، ولبست لبوس الأدب، فاستقبلها مثقفونا مشغوفين بها، فراحوا يطبلون لها بيننا»[٣٥].

وإذا كان «تبديع» العولمة بوصفها بنت الحداثة الغربية الوافدة يذكّرنا على هذا النحو باستمرار آلية التفكير الفقهية لدى شطر واسع من المثقفين العرب، ولا سيما «التقليديين» منهم، فإننا سنلاحظ أن الموقف من العولمة إياها كما يصوغه المثقف الإسلامي «العضوي» ينطوي على **تصعيد جذري للتبديع إلى تكفير**، وإن يكن هو أقرب ـ والحق يقال ـ إلى **التكفير الأيديولوجي** منه إلى **التكفير الديني**.

الشاهد على هذا الموقف يقدمه لنا كتاب «**العولمة**» للمفكر والاقتصادي المصري جلال أحمد أمين. فتأثيم العولمة ـ التي هي فرع ـ هو ههنا مجرد تكئة لتجريم الحداثة التي هي أصل. والحداثة مجرَّمة مرتين: **لأنها حداثة، ولأنها غربية**. ومرة ثالثة لأنها أنجبت ذلك **المسخ الفرانكشتايني** الذي اسمه العولمة.

والواقع أن أكثر ما يميز موقف مؤلف كتاب **العولمة** هو رفضه البقاء على أرض **الخلافيات** التي يمكن أن يتساوى فيها «المع» و«الضد» بحكم ما كان علماء الفقه والكلام يسمونه «تكافؤ الأدلة». فهو لا يمتنع عن أن يلتزم بالغائية المعلنة في مقدمة

---

(٣٤) إلى هؤلاء «الإسلاميين» نستطيع أن نضيف أصحاب «التوجه الشعبوي» من المثقفين العرب ذوي الأصل المسيحي، ومنهم على سبيل المثال ـ لا الحصر ـ المصري أنور عبد الملك والفلسطيني منير شفيق.

(٣٥) من حوار له في مجلة «العالم» الصادرة في الرياض، العدد التاسع، السنة الثانية، تشرين الأول ١٩٩٩، ص ٦٥.

كتابه والتي لا تتعدى ـ حسب قوله بالذات ـ «شرح حقيقة العولمة وبعض مخاطرها، بما تتضمنه من تهديد لسعادة الإنسان ورفاهيته وشعور بالرضا عن نفسه المستمد من احترام هويته وتفرده، وهي المخاطر التي تأتي مما يسمى ثورة المعلومات، ومن اكتساح قيم المجتمع الاستهلاكي، ومن انتشار ما يمكن تسميته حضارة السوق»[٣٦].

ولا يكتفي، على مثال بعض المثقفين من ذوي التوجه الأصولي، بالتنديد بالعولمة لأنها ليست «ظاهرة محايدة بين الحضارات والثقافات»، بل هي من إفراز «ثقافة بعينها» و«عولمة لحضارة بعينها» هما «الثقافة الغربية» و«الحضارة الغربية»[٣٧]، بل يتعدى ذلك كله ـ وهذا أخطر ما في موقفه وأشده ضرراً على ما يمكن أن يكونه أي مشروع أو برنامج لتنمية ثقافية عربية ـ إلى هجاء التكنولوجيا والتقدم العلمي وكل ما يُفتن به «المفتونون بالحضارة الغربية بوجه عام» سواء في مجال «الكفاءة المنقطعة النظير في الإنتاج المادي»، أو في مجال «نقل المعلومات وتخزينها وتوفيرها لمن يريد الانتفاع بها»[٣٨]، أو في مجال «ما حققه الغرب في مضمار التنظيم السياسي والاجتماعي والإنتاج الثقافي»، أو حتى في مجال حقوق الإنسان التي لا تعدو في واقعها أن تكون علكة يعلكها «أولئك المفتونون بالديمقراطية الغربية وبالعلاقات الاجتماعية الغربية»[٣٩].

بل إن مؤلف **«العولمة»** يذهب إلى أبعد من ذلك كله، فيكرس تحت عنوان «التقدم التكنولوجي كأداة للقهر» أربعة فصول من كتابه لتجريم التكنولوجيا بما هي كذلك. التكنولوجيا القديمة أو حتى البدائية، أولاً لأن أي تقدم في التكنولوجيا، مهما يكن بسيطاً، ينطوي على تعارض متضاد مع الطبيعة الإنسانية والهوية الإنسانية: «من أين يأتي هذا التضاد بين التقدم التكنولوجي والهوية؟ هناك في رأيي فرص كامنة لهذا التضاد منذ قام الإنسان بصنع أولى أدواته وأكثرها بدائية، أي منذ أولى مراحل التطور التكنولوجي. فمنذ صنع الإنسان أولى أدواته الحجرية لتسهيل عملية الصيد، ضماناً لبقائه وتحقيقاً أكبر لذاته، كان هناك دائماً خطر في أن تستبد به هذه الأدوات نفسها وتتحول إلى أداة لقهره بدلاً من أن تكون أداة لتحريره». ثم ثانياً، وعلى الأخص

---

(٣٦) جلال أمين، «العولمة»، سلسلة إقرأ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٨) لنلاحظ أن مؤلف «العولمة» يتقصد أن يتحدث عن «نقل المعلومات وتخزينها» متعمداً إهمال الفعل الأول للحضارة الحديثة الذي هو إنتاج المعرفة واختراع المعلومات.

(٣٩) «العولمة»، المصدر نفسه، ص ٤٥.

التكنولوجيا الحديثة: «من المؤكد أن التكنولوجيا الحديثة، أي ما طوره الإنسان من وسائل للإنتاج والاستهلاك خلال القرنين الماضيين، وعلى الأخص خلال نصف القرن الأخير، كانت تحمل خطر إخضاع الإنسان للقهر، وتهديداً لهويته وآدميته أكبر مما تعرض له الإنسان طوال تاريخه الطويل»[٤٠].

تُرى أنُغَالي إذا قلنا إن ما يدعو مؤلف «**العولمة**» العرب والمسلمين إليه ليس مقاطعة عصر العولمة وحده، بل الخروج من العصر بإطلاق، وربما ـ إذا مضينا بمنطقه إلى آخر مداه ـ العودة إلى ما قبل العصر الحجري؟

الأداة لا الروح

إننا نقارف خطأ جسيماً ويكفّ تشخيصنا عن أن يكون مطابقاً للواقع لو توهمنا أن موقف مؤلف «**العولمة**» يترجم عن موقف عموم الإسلاميين. فهؤلاء يميزون في العولمة بين محاسن ومساوئ، ويعرفون كيف يفصلون المنجزات التقنية للعولمة عن روحيتها وعقليتها. بل إن المثقفين التقليديين، على «تبديعهم» الحداثة الغربية نفسها، لا يترددون في التأكيد على ضرورة «الاستفادة من المعطيات المادية للحضارة الغربية»[٤١]. وكما لاحظ بنجامين باربر، وهو من خير من درس العلاقة الملتبسة بين الأصوليين والعولمة، فإن «أدوات ثورة المعلومات هي كذلك الأسلحة التي يفضلها الجهاد»[٤٢]. فالجهاد ـ وهو الاسم الكنائي عند باربر عن الأصوليات كافة، الإسلامية كما اليهودية والمسيحية والهندوسية ـ هو «الجهاد عبر عالم ماك وليس الجهاد ضد عالم ماك»[٤٣]. فقوى الجهاد أذكى من أن تتصدى لعالم ماك (ماكدونالد) ـ وهو عند باربر الاسم الكنائي أيضاً عن العولمة ـ بأسلحة «دونكيشوتية» تعود تقنياً إلى عصر ما قبل الحداثة الذي تريد تلك القوى عينها أن ترتد إليه أيديولوجياً. ومن هنا موقفها البراغمائي من العولمة: فهي تأخذ منها الأداة وتدع منها الروح.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٣ـ ٥٦.

(٤١) الشيخ د. سعود الفنيسان في حواره مع «العالم»، مصدر سبق ذكره.

(٤٢) بنجامين باربر، «**عالم ماك: المواجهة بين التأقلم والعولمة**»، ترجمة أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١ (وبالمناسبة إن العنوان الأصلي للكتاب هو «**الجهاد في مواجهة عالم ماك**» (JIHAD VS. MCWORLD).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

وتماماً كما عرفت قوى الجهاد كيف تستفيد من العولمة الاقتصادية لتنشئ شبكة متضامّة من المؤسسات المالية و«المصارف الإسلامية اللاربوية»، كذلك فإنها تدلل على مبادهة براغمائية مماثلة في الاستفادة من العولمة الثقافية والثورة الإلكترونية. وشاهدنا على ذلك ما تبديه قوى الجهاد من قدرة على توظيف الجهاز التكنولوجي الأول لعصر العولمة ـ عنيت الإنترنت ـ من أجل التعبئة والتنظيم والحشد، كما من أجل نشر أفكارها وأيديولوجيتها. فقد قدر الخبراء عدد المواقع الإسلامية على الإنترنت اليوم بنحو ٦٥٠ موقعاً. ومؤخراً أعلن واحد من أبرز محرري الايديولوجيا الإسلامية على الصفحة الأولى والسطر الأول من «**الأهرام العربي**» أنه شهد بأم عينه «**ميلاد مشروع أعلن أصحابه الجهاد عبر شبكة الإنترنت**»(٤٤). والإشارة هنا إلى مشروع «خدمة الإسلام على الإنترنت» (ISLAM ON LINE)، وهو المشروع الذي أطلقته رسمياً في قطر في ٥/١٠/١٩٩٩ «الهيئة العالمية للتعريف بالإسلام عبر الإنترنت» المنبثقة عن اجتماع ١٦٠ شخصية إسلامية «من أهل العلم والنظر» تحت رعاية الشيخ د. يوسف القرضاوي. وقد قال هذا الأخير في كلمة افتتاح الاجتماع التأسيسي: «إن هذا المشروع الذي ننشده ونحشد له الجهود والجنود والنقود هو في رأيي جهاد هذا العصر. . . ونحن بهذه الآليات الحديثة ـ وعلى رأسها الإنترنت ـ نستطيع أن نصل إلى الشعوب ونخاطبها بألسنتها المختلفة في أنحاء الأرض»(٤٥). وقد عاد الشيخ القرضاوي في مقدمة الكراسة التعريفية بمشروع «إسلام أون لاين» يؤكد إمكانية وضرورة التوظيف الأداتي لتكنولوجيات الحداثة دون ايديولوجيتها، أو حتى ضداً عليها، فقال: «لقد استخدمنا الطباعة والإذاعة والتلفاز، واليوم ظهرت هذه الأداة الجديدة، شبكة الإنترنت، التي يستخدمها أصحاب الأديان والنحل المختلفة للدعوة إلى أديانهم ونحلهم. وواجب المسلمين أن يستخدموا هذه الأداة للدعوة إلى هذا الدين العظيم. وعلى الأمة الإسلامية أن تهيئ رجالاً يقومون بذلك. وهذا ما يقوم به هذا المشروع الكبير العالمي (خدمة الإسلام على الإنترنت)، حيث يخاطب العالمين بالدعوة إلى الإسلام. يخاطب غير المسلمين ليعرفهم بالإسلام، عقيدة وشريعة وأخلاقاً وحضارة، ويخاطب المسلمين أيضاً ليعلمهم الإسلام الصحيح، ويبين لهم حقائق الدين، ويجيب

---

(٤٤) فهمي هويدي، «جهاد العصر عبر الإنترنت»، «الأهرام العربي»، العدد ٤١٢١٧، ١٢ أكتوبر ١٩٩٩، ص ١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣.

عن تساؤلاتهم، ويصحح مفاهيمهم الخاطئة التي جاءت عن طريق الثقافة الموروثة المغلوطة والثقافة الوافدة الغازية»[٤٦].

ولعل ما من شيء يرمز إلى هذا الجمع بين ما كان يتبدى حتى الآن وكأنهما نقيضان لا يجتمعان ـ نعني الأصولية والحداثة ـ أن أحد برامج «الخط المعلوماتي» «لخدمة الإسلام على الإنترنت» يحمل هذا العنوان المتفارق: ««بنك الفتوى»». والواقع أنه خلافاً لما هو متوقع، فإن تكنولوجيات العولمة لا تبدو موضع مقاومة من قبل الإسلاميين حتى عندما يتعلق الأمر بأقدس القدسيات. فتحت عنوان «أول مصحف إلكتروني في العالم» أشارت الصحافة المصرية مؤخراً إلى أن شركة «تريبل كميونيكشن» أنزلت إلى السوق المصرية جهازاً إلكترونياً صغيراً وخفيف الوزن بحجم كف اليد يحتوي على «المصحف الكريم كاملاً بالرسم العثماني... مع موسوعة للبحث عن ٢٢٥٠ آية وموضوعاً... ومعجم لغريب ألفاظ القرآن، وبوصلة لتحديد اتجاه القبلة، و٦ منبهات لمواقيت الصلاة»، وهذا بعد أن كان «وافق الأزهر الشريف برقم ٢٥ لتاريخ ٢٣/ ٥/ ١٩٩٩ على تداول الجهاز في العالم، لما يقدمه من يسر وسهولة وريادة في توظيف التقنية الحديثة لصالح كتاب الله»[٤٧].

وأياً يكن من أمر هذه النزعة البراغمائية وما تحمله في طياتها من احتمالات تأبيد **الوضعية الازدواجية** التي ما فتئت تعانيها الثقافة العربية في تفارقها ما بين الأصالة والحداثة، فإن خطاب العولمة الإسلامي يبدو أقل تشنجاً في محصلة الحساب من الخطاب القومي والماركسي. وربما أولاً لأن الإسلاميين لا يستطيعون أن يرفضوا مفهوم العولمة بما هو كذلك نظراً إلى أن المرتكز النظري الأول لخطابهم هو عالمية الدعوة الإسلامية، وربما ثانياً لأن العولمة، بطابعها الإجرائي والتقاني، قابلة للفصل عن الحداثة وللتوظيف ضد أيديولوجيتها. ومن هذا المنظور المعادي لأيديولوجيا الحداثة «الغربية» و«التغريبية» معاً بحسب التوصيف الأصولي، فإن محاسن العولمة قد تتكافأ مع مساوئها. فقد تكون سلاح الشيطان، ولكن قد تكون أيضاً سلاح الشيطان مردوداً إلى نحره. ومن هنا بعض الحيرة وبعض القلق، وربما بعض التناقض، في خطاب العولمة عند بعض الإسلاميين. وقد تكون الواقعة التالية بليغة الدلالة من هذا

---

(٤٦) من تقويم كراسة «جمعية البلاغ الثقافية لخدمة الإسلام على الإنترنت»، الدوحة، قطر، ص ١.
(٤٧) «الأخبار»، القاهرية، ٢٢/ ١٠/ ١٩٩٩.

المنظور. فأحد كتاب مجلة «**المنار الجديد**» ذات التوجه الإسلامي التجديدي لم يجد من مخرج للموازنة الصعبة بين محاسن العولمة ومساوئها سوى دعوة الشباب المسلم في نهاية مقالته التي تحمل تحديداً عنوان «الشباب المسلم والعولمة» إلى تلاوة صلاة الاستخارة ليلاً ليتبين لهم فجراً الخيط الأبيض للعولمة من خيطها الأسود[٤٨]. فحتى من وجهة نظر إسلامية إذن يمكن أن تتبدى العولمة محلاً لتكافؤ الأدلة.

تساؤلات حول الجاهزية الثقافية العربية

نحن لا نزعم بالطبع أننا استقرأنا كل خطابات العولمة في الثقافة العربية المعاصرة. ونهرها يتدفق أصلاً بغزارة تندّ عن الضبط. ونحن لم نتوقف على أي حال عند الخطابات التي ترى إلى العولمة بعين أكثر إيجابية، أو التي تدعو إلى التعامل مع حتميتها بقدر أكبر من الواقعية. ولكن هذه الخطابات أقل ظهوراً، وعلى الأخص أقل صخباً. وفي سياق الانسداد التاريخي للوضعية العربية، فإنه يصعب أن تلقى آذاناً أكثر صغاء. فعندما يبدو التاريخ وكأنه يختنق في عنق الزجاجة، فإن صيحات الفزع لا بد أن تعلو على التفكير الهادئ والأكثر اتصافاً بالموضوعية. ومن هنا فإن الصورة المباشرة والأكثف حضوراً للعولمة في الإدراك العربي العام هي صورة **الفزّاعة**، أو حتى **الأخطبوط**. وهذه المفردة ـ بالتضامن مع مفردة **الفخ** ـ يمكن على أي حال استقراؤها بكثرة في خطابات العولمة السائدة في الساحة الثقافية العربية. ولكن الغائب الكبير عن هذه الخطابات التفزيعية هو الوعي بالشروط الحقيقية للاستجابة لتحدي العولمة، لا في سماء التجريد النظري، بل على أرض الواقع العربي. ففي ظل هشاشة الوضعية الثقافية العربية ـ حيث ترتفع أعداد الأميين العرب حسب إحصائيات اليونسكو إلى أكثر من ١٠٥ ملايين ـ فإن الخطر الأكبر في العولمة (ودوماً من وجهة النظر التي تعنينا هنا، وهي وجهة النظر الثقافية) لا يتمثل في الوقوع بين براثنها، بل في البقاء خارجها. وخلافاً لخطاب التعبئة الايديولوجية ضد العولمة، فإننا نعتقد أن الإشكالية الحقيقية للعولمة في الوضعية الثقافية العربية الهشة هي **إشكالية الدخول إليها لا الخروج منها أو عليها**. فقبل أن نحسن استقبالها أو نسيئه، فإننا لا نتوفر بعد، ثقافياً، على شروط

---

(٤٨) كامل الشريف، «الشباب المسلم والعولمة»، في مجلة «المنار الجديد»، العدد السابع، يوليو ١٩٩٩، القاهرة.

استقبالها. وإذا كنا نتحدث عن انعكاسات العولمة على الثقافة العربية، فإن أول ما نفتقده هو ركائز هذا الانعكاس وأدواته المادية.

فباستثناء إفريقيا السوداء، فإن الوضعية الثقافية العربية تبقى، من منظور انتشار الأمية، من أردأ الوضعيات في العالم. فعلاوة على المئة مليون أمي عربي الحاليين، فإن تعدادهم مرشح في ربع القرن القادم للارتفاع، لا للانخفاض، بالأرقام المطلقة: ما بين ١١٥ و١٢٥ مليون أمي عربي في العام ٢٠٢٥ تبعاً لتوقعات اليونسكو. ومرد ذلك بكل بساطة إلى أن معدل النمو الديمغرافي العربي أعلى، ومرشح لأن يبقى أعلى في ربع القرن القادم، من معدل انخفاض الأمية. تمثيلاً على هذه المفارقة لنأخذ حالة مصر، أكبر الأقطار العربية. فالإحصائيات تفيدنا أن معدل الأمية فيها تدنى في عام ١٩٩٥ إلى ٤٨,٦ في المئة بعد أن كان قبله بعشرة أعوام ٥٥,٤ في المئة، وقبله بعشرة أعوام أخرى ٦١,٨ في المئة. ولا شك أن مصر تحقق على هذا النحو تقدماً نسبياً أكيداً في محو الأمية. ولكن نظراً إلى المعدل المرتفع لنموها السكاني، فإن تعداد الأميين يزيد فيها بالأرقام المطلقة، وإن سجلت معدلات الأمية انخفاضاً نسبياً. فعلى حين أن معدل الأمية تراجع من ٦١,٨ في المئة عام ١٩٧٥ إلى ٤٨,٦ في المئة عام ١٩٩٥، فإن تعداد الأميين المصريين ارتفع في فترة العشرين عاماً نفسها من ٢٤ مليوناً إلى ٢٨,٨ مليوناً[(٤٩)].

ولكن حتى إذا استبعدنا من إشكالية دخول العولمة إلينا أو دخولنا إليها الأميين العرب ولم نستبقِ سوى المتعلمين العرب، فإننا سنلاحظ قصوراً أو عطالة ذاتية عربية لا تقل خطورة عن الأمية على صعيد وسائل التعولم القسري أو الطوعي: أي تقنيات الاتصال الحديثة. فإن يكن العامل الأول والحامل الأول للعولمة الثقافية هي تكنولوجيات الإعلام الجديدة، فإن استقراء تجهيزات البنية التحتية للوضعية الثقافية العربية ينمّ عن نقص شديد في التجسير ما بينها وبين سيرورة التعولم. ولنأخذ ههنا أيضاً مثال مصر باعتبارها أكبر الأقطار العربية وأبكرها إلى الدخول في زمن الحداثة، ولنعتمد أربعة مؤشرات للقياس الكمي لمدى القابلية للتعولم: نسبة الإشباع لكل ألف من السكان في قراءة الصحف وفي اقتناء أجهزة الراديو والتلفزيون والفيديو. ولنجر

(٤٩) انظر: دراستنا عن «العالم العربي والعالم: مدخل إحصائي إلى ١٩٩٧»، في مجلة «أبواب»، العدد ١١، شتاء ١٩٩٧، ص ١١٨ـ ١٣٥.

المقارنة مع الولايات المتحدة الأميركية، رائدة العولمة في العالم، ومع دولة أوروبية متقدمة مثل بريطانيا، ومع الدولة الأكثر تقدماً في آسيا أي اليابان، ومع دولة آسيوية حديثة الإقلاع هي كوريا الجنوبية، ومع دولة أميركية لاتينية نامية هي البرازيل، ومع دولة آسيوية متخلفة هي الهند، وأخيراً مع إسرائيل التي تبقى معقد المقارنة الضروري لأنها كانت حتى الأمس القريب بمثابة «العدو القومي» لمصر وللعرب.

جدول بنسب الإشباع الصحفي والإذاعي والتلفزيوني والفيديوي لكل ألف من السكان[٥٠]

	الصحافة (نسخة)	الراديو (جهاز)	التلفزيون (جهاز)	الفيديو (جهاز)
مصر	٥٧	٣١٠	١٥٠	٣٠
الولايات المتحدة	٢٢٧	٢١٢٣	٨١٥	٨١٥
بريطانيا	٣٩٥	١٤٨٠	٧٢٠	٣١٠
اليابان	٥٨١	٩٦٠	٦٠٠	٢١٠
كوريا الجنوبية	٢٨٠	٩٩٠	٢٩٠	٩٠
البرازيل	٦٢	٤٦٠	٢٦٠	٣٠
الهند	٢٣	٩٠	٥٠	١٠
إسرائيل	١٨٨	٤٨٠	٢٨٠	١٤٠

فمصر لا تتقدم في نسب الجاهزية الثقافية إلا على الهند التي تحتل مكانها أصلاً، في دليل التنمية البشرية الذي وضعه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، في المرتبة ١٤٠ بين دول العالم البالغ تعدادها في هذا الجدول ١٧٥ دولة[٥١]. وصحيح أن معدل الأمية

(٥٠) إحصائيات هذا الجدول تعود إلى العام ١٩٩٤. وقد استقينا معطياته من كتاب: Médias, sous la direction de claude-Jean Bertband, Editions ellipses, Paris 1995.

(٥١) انظر دليل التنمية البشرية في: L'Etat du Monde، منشورات La Découverte، باريس، ١٩٩٧، ص ٦٤٤ـ ٦٤٨.

في كلا البلدين متماثل (٤٨,٨ في المئة لمصر و٤٨ في المئة للهند)، ولكن مصر تتقدم في نسبة الإشباع الصحفي على الهند بأكثر من الضعفين، وفي نسب التجهيز بالراديو والتلفزيون والفيديو بأكثر من ثلاثة أضعاف. ولكن مصر تتأخر بالمقابل عن البرازيل بمعدل يتراوح ما بين العُشر للصحافة والثلث للراديو والثلثين للتلفزيون. والبرازيل تحتل مكانها في دليل التنمية البشرية في المرتبة ٦٥ بينما تتراجع مصر إلى المرتبة ٨٦. أما بالمقارنة مع دولة آسيوية حديثة الإقلاع، وهي كوريا الجنوبية التي باتت تحتل مكانها في دليل التنمية البشرية في المرتبة ٣٦، فإن مصر تبدو متخلفة في درجة الإشباع الصحفي بخمسة أضعاف، وفي الجاهزية الإذاعية بثلاثة أضعاف، وفي الجاهزية التلفزيونية بضعفين، وفي الجاهزية الفيديوية بثلاثة أضعاف. أما بالمقارنة مع اليابان، التي تواقت دخولها إلى الحداثة مع مصر والتي باتت تحتل مكانها في المرتبة ٨ من دليل التنمية البشرية، فإن حصة مصر من الإشباع الصحفي تتدنى إلى عشرة أضعاف، ثم إلى ثلاثة أضعاف وأربعة أضعاف وسبعة أضعاف على التوالي في التجهز بالراديو والتلفزيون والفيديو[٥٢].

وهذا كله إذا حصرنا المقارنة بتكنولوجيات الإعلام «الكلاسيكية». أما إذا جئنا إلى الجهاز الأول لما بات يسمى «الثقافة الإلكترونية» لعصر العولمة، ونعني الحاسوب وشبكة الإنترنت، فإن الجاهزية الثقافية العربية ـ وليس فقط المصرية ـ تبدو شديدة الإدقاع. فالأرقام المتاحة، وهي في تصاعد مستمر، تشير إلى أنه كان في العالم حتى نهاية عام ١٩٩٧ أكثر من ٣٣٠ مليون حاسوب بينما لا تزيد حصة العالم العربي تقديرياً على ٢,٣ مليون حاسوب، مما يعني أن العالم العربي الذي يمثل اليوم ديمغرافياً ٤,٣ في المئة من سكان العالم أجمع لا تزيد حصته من حواسيب هذا العالم على ٠,٦١ في المئة. ولكن هذه النسبة تتدهور إلى أقل من واحد في الألف فيما يخص عدد المشتركين من العالم العربي في شبكة الإنترنت. فعدد الحواسيب المتصلة بالشبكة على مستوى العالم قد تعدى ٤٠ مليون حاسوب في بداية عام ١٩٩٩، في حين أن عدد

---

(٥٢) انظر بعض المعطيات الإحصائية عن «مجتمع الإعلام الكوني» في كتاب إغناثيو رامونيه: طغيان الإعلام La Tyrannie de la communication، منشورات Galilée، باريس، ١٩٩٩. ويشير رامونيه إلى أن سوق تكنولوجيات الإعلام مثلت في عام ١٩٩٧ أكثر من ٧٢٠ مليار دولار، وإن الرقم الإجمالي لأعمال صناعات الإعلام والاتصال العالمية سيبلغ في العام ٢٠٠٠ أكثر من ٢٠٠٠ مليار دولار، مما سيمثل حينئذٍ ١٠ في المئة من الاقتصاد العالمي.

الحواسيب المتصلة بهذه الشبكة لجميع الدول العربية لم يتخطّ ٣١,٠٠٠ حاسوب. مما يعني أن نسبة الاشتراك العربي في شبكة الإنترنت لا تزيد على ٠,٧٧ في الألف[٥٣].

وعلى سبيل المقارنة نذكر أن دولة متوسطة التطور مثل فنلندا، التي تحتل المرتبة ٢٢ في دليل التنمية البشرية، قد عممت إلزامية الحاسوب في المدارس الثانوية، وليس في الجامعات فقط. على حين أن الحاسوب لم يدخل ـ خلا استثناءات نادرة، إلى الثانويات العربية، ولم يعمم استعماله حتى في الجامعات. وعلى سبيل المثال نذكر أن الصحافة وأجهزة الإعلام الأردنية أثارت في مطلع شهر تشرين الأول/أكتوبر المنصرم ضجة ترحيبية حول القرار الذي اتخذته السلطات المسؤولة بالعمل على إدخال ألف حاسوب إلى الجامعة الأردنية في العام ٢٠٠٠. وهذا القرار هو بلا أدنى شك موضع ترحيب، ولكننا سنلاحظ أن قيمة الألف حاسوب لا تزيد اليوم على مليون دولار. الأمر الذي يطرح تساؤلاً ـ ليس هنا موضع بحثه ـ حول القدرة الاقتصادية للدول العربية على استدخال تقنيات الثقافة الإلكترونية، وتساؤلاً آخر ـ وهو الأهم ـ عن مدى الحاجة في العالم العربي إلى إعادة النظر في أولويات التنمية وإلى رد الاعتبار إلى العامل التنموي الثقافي المغموط إلى الآن حقه. فعندما يقال لنا إن الحاسوب قادر على أن يجري ملياري عملية مختلفة في الثانية، الأمر الذي كان يستغرق إجراؤه ألف عام في السابق[٥٤]، وعندما يقال لنا إن الليف الصوتي قادر على أن ينقل في الزمن الفعلي وعلى مسافة ١٠٠٠ كلم ألفَ مليار معلومة في الثانية، أي ما يعادل موسوعة فلكية من ٨٤ مليون صفحة[٥٥]، فإننا نستطيع أن نكون على ثقة بأن عامل التنمية الأول سيكون في القرن الحادي والعشرين الدماغ قبل اليد، وبأنه سيكون قرن الثورة الثقافية والتكنولوجيا الرخوة مثلما كان القرن العشرون ـ والذي قبله ـ قرن الثورة الصناعية والتكنولوجيا الصلبة.

---

(٥٣) محمد أديب غنيمي، «مشروع شبكة المعلومات العربية»، في ملحق مجلة «سطور» من «العولمة والوطن العربي والمستقبل»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

(٥٤) عبد الخالق عبد الله، «العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها»، في مجلة «عالم الفكر»، الكويت، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٩٩، ص ٦٤.

(٥٥) من بيان صادر عن المعهد القومي للبحث التابع لمؤسسة «فرانس تلكوم».

عولمة العالم العربي

إذا كان هذا هو واقع البنية التحتية الثقافية العربية، وإذا كانت البلدان العربية لا تتوفر لا حتى الجاهزية الثقافية الكافية لاستقبال العولمة، فإن مفهوم «**العولمة المضادة**» كما يجري تداوله في الساحة الثقافية العربية اليوم يبدو وكأنه محض تفعيل، تحت اسم نظري براق، لما كنا أسميناه آلية السيطرة على عالم الخطاب بدل العالم الفعلي لدى شطر لا يستهان به من المثقفين. وصحيح أن صائغ المفهوم، وهو اللساني التونسي عبد السلام المسدي، كان حذّر هو نفسه من التعاطي «الطوباوي» مع المفهوم مؤكداً أن «الضدية» التي يتضمنها هذا المفهوم ينبغي أن تفهم لا على أنها «الضدية المناقضة»، بل فقط على أنها «الضدية الجدلية» التي لا تنفي الموجود، بل تتخلّق هي نفسها من خلال محاورته ومحاولة مجاوزته. ولقد قال بصريح العبارة: «إن مفهوم العولمة الذي صغناه في معالجتنا الثقافية في كتاب '**العولمة والعولمة المضادة**' لا يعني أننا ننكر ظاهرة العولمة، ولا أننا نعترض على وجودها جذرياً. ولسنا البتة ننادي بمقاومتها كلياً. ولو فعلنا شيئاً من ذلك أو زعمناه لكنا طوباويين بالمعنى المطلق. إن الذي ندعو إليه هو استزراع وعي جديد تكون فيه العولمة المضادة آلية ذهنية لا تقوم على النقض الناسف، ولكن تقوم على النقض الجدلي الفاعل»[٥٦]. ومع ذلك يبدو أن المفهوم، بحكم قوة صياغته الاستقطابية وحمولته التعبوية، قد انفلت كما المارد من قمقمه، واكتسب استقلالية ايديولوجية لا تمتّ بصلة إلى الغائية المعرفية أو «الذهنية» التي أنتجته، وفرض نفسه بسرعة خارقة في الحقل التداولي الثقافي العربي بوصفه **شعاراً** للمجابهة وللمقاومة، وعنواناً تام المصداقية لعولمة بديلة أو نقيضة حدّها بعضهم بأنها «العولمة الحقيقية ضد العولمة الكاذبة»، وبعضهم الآخر بأنها «العولمة الإنسانية ضد العولمة الوحشية»، أو كما قال محمود أمين العالم: «عولمة الحق لا الباطل، عولمة الحرية لا الاستعباد والاستبداد، عولمة العلم والمعرفة والإبداع لا الجهل والاغتراب والتخلف والتبعية»[٥٧].

وحتى نخرج نحن أنفسنا من نطاق جاذبية هذا الاستقطاب الشال للتفكير بين «العولمة» و«العولمة المضادة»، فإننا نعتقد أننا نكون أكثر تسلحاً بالحس الواقعي

---

(٥٦) من حوار معه في مجلة «الوفاق العربي»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

(٥٧) محمود أمين العالم، النهايات»، في مجلة «سطور»، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

والنقدي معاً لو اقترحنا بموازاة العولمة العالمية، ولا على سبيل المجابهة والمضادة بل على سبيل تحسين فرصنا في الاستفادة من محاسنها وتحاشي مساوئها، فكرة **عولمة العالم العربي**. ففي تلك القرية الكونية الكبيرة التي على وشك أن يصيرها العالم على حد تعبير «نبي عصر الاتصال الجديد» مارشال ماك لوهان، فإن العالم العربي، المتأسّن أكثر من أي وقت مضى في انقساماته، بحاجة هو أولاً لأن يصير قرية إقليمية واحدة. فذلك هو، على حد ما نعتقد، أقصر طرقه إلى دخول قرية العولمة ـ أو «غابها» كما يؤكد خصومها ـ آمناً.

وما دام أحد التعريفات الممكنة للعولمة أنها إلغاء الحدود، وما دمنا هنا بصدد العولمة الثقافية حصراً، فلنبادر حالاً إلى القول إن الحدود التي يذهب بنا الفكر إلى ضرورة إلغائها في العالم العربي هي **الحدود الثقافية**. فنحن نملك من حس الواقعية قدراً نحسبه كافياً لندرك أن الحدود السياسية في العالم العربي ـ رغم أوهامنا الايديولوجية السابقة عن كونها «كرتونية» و«مصطنعة» ـ هي في الوقت الراهن وربما لأجل غير مسمى بعد، غير قابلة للإلغاء. ولكن العالم العربي ما كف قط، رغم التكريس الحدودي لانقساماته أو لتنويعاته أو لشخصياته الوطنية أو القطرية ـ لا مُشاحة في الأسماء ـ عن أن يمثل **جماعة ثقافية واحدة**. ولولا ذلك لما كان أمكن للعالم العربي ـ على كونه **عالماً** ـ أن يميز نفسه ويميزه الآخرون على أنه عالم عربي.

وحتى لا نحلق بدورنا في سماء التجريد فلنقل حالاً إن تكنولوجيات الاتصال الجديدة هي التي تتيح تنفيذ مناورة اختراق الحدود الثقافية العربية بقدر غير قليل من الأمان ومن الفاعلية معاً. وباكورة هذا الاختراق تجسدها لنا الفضائيات العربية التي لا جدال ـ مهما قيل في أدائها كما في تمويلها وتوظيفها ـ في أنها نجحت، ولو جزئياً، في ضغط مساحة العالم العربي على شساعتها ومناعة تضاريسها السياسية.

ومثال آخر تقدمه لنا الإمكانية ـ التي صارت في بعض الحالات واقعاً ـ التي تتيحها تكنولوجيات الاتصال الجديدة لإصدار طبعات عربية متعددة في عدة عواصم معاً، وفي زمن واحد، لصحف ومجلات عربية واحدة.

وإذا أمكن في مستقبل قريب تطوير الرحبة العربية لأجهزة شبكة الإنترنت، فإن مظهراً آخر من مظاهر الحدود العربية الداخلية، ونعني الرقابات القطرية على الفكر ووسائل تداوله من كتب ومجلات وصحف، سيسقط أو في أدنى الأحوال سيخترق.

فعلى شبكة الإنترنت لا يستطيع أن يتدخل مقص الرقيب.

وليس لنا أن نتصور عملية اختراق الحدود الثقافية أو إلغائها على أنها سلبية خالصة. فمن الممكن أن نتخيل نوعاً من عولمة عربية إيجابية تقوم فيها جامعة الدول العربية ـ بعد إعادة النظر في وظيفتها باتجاه الإعلاء من شأن دورها الثقافي ـ بدور فعّال. ومن الممكن أن نتصور، ضمن هذا الإطار، قيام شبكة «اكسترانت»[٥٨] عربية تربط ما بين المؤسسات العلمية والجامعية العربية لتحد من فوضى البحث العلمي العربي ومن التكرارية وهدر الجهود والأموال ولتتيح إمكانية حقيقية للتنسيق بين الأطروحات الجامعية وتعميم الاستفادة منها على المستوى العربي بدلاً من أن تبقى أسيرة الغبار في أقبية المحفوظات[٥٩]. ودوماً ضمن هذا الإطار يمكن أن نتصور شبكة للربط ما بين المتاحف العربية، وأخرى «لإحياء» المخطوطات العربية في الجامعات والمكتبات العربية والأجنبية ولإتاحة إمكانية الاستفادة منها لجميع الباحثين بدون أن يضطروا إلى «الرحلة» في طلبها وهدر المال والوقت.

وقد يعترض بعض أنصار أطروحة «الأمن الثقافي العربي» بأن اختراق الحدود لن يكون عربياً ـ عربياً فحسب، بل سيكون بالضرورة أيضاً من جانب قوى «أجنبية». وفي الوقت الذي نؤثر فيه أن نضع هذه المفردة بين مزدوجين إلماحاً إلى أن مدلول هذه المقولة قد تآكل كثيراً في عالمنا المعاصر، فإننا سنلاحظ أن هذا الاختراق قائم بالفعل بوصفه حتمية من حتميات العصر. وفي الوقت الذي لا نملك فيه له رداً، لا نحن ولا غيرنا، فإننا سنلاحظ أيضاً أنه ليس اختراقاً وحيد الاتجاه، بل هو قابل أيضاً للتوظيف في الاتجاه المعاكس. وسنكتفي ههنا بمثال واحد: فالمهاجرون العرب في أوروبا والأميركيتين وأستراليا وإفريقيا يعدون بعشرات الملايين. وتكنولوجيات الاتصال الحديثة تتيح فرصة كانت حتى الآن معدومة لإعادة ربطهم، إن لم يكن بالوطن الأم، فبالثقافة الأم. وبعض هذا الدور تضطلع به الفضائيات العربية من الآن.

وعلى أي حال، وكما يقال أحياناً في العلم الاستراتيجي، إن خير وسيلة للدفاع

---

(٥٨) من المعلوم أن الاكسترانت هي الشبكة التي تربط بين عدة مؤسسات ذات أهداف مشتركة أو متقاربة، بالمقابلة مع الإنترانت التي تربط بين أجهزة وقطاعات المؤسسة الواحدة.

(٥٩) ثمة شبكة عالمية قيد الإنشاء اليوم تحت اسم «إنترنت ٢» للربط ما بين ١٥٠ جامعة أميركية، كما بينها وبين بعض الجامعات «المخارجة» من كندا وألمانيا وسنغافورة والهند وإسرائيل وغيرها.

هي الهجوم، كذلك نقول إن خير وسيلة لمواجهة العولمة هي **الحضور لا الغياب**. وعلى أي حال أيضاً، فإن العولمة حاضرة فينا، شئنا أم أبينا. فلنتعلم كيف نكون حاضرين فيها. **فغيابنا عنها هو أسوأ شكل ممكن لحضورها فينا**. وكما أتاحت العولمة إمكانية ظهور قطب اقتصادي جديد في العالم هو القطب الآسيوي، وكما أتاحت إمكانية تبلور قطب إعلامي أوروبي مشترك (يورو نيوز في مواجهة سي.إن.إن على سبيل المثال)، فليس ثمة ما يمنع التفكير ـ أو الحكم ـ بإمكانية بروز قطب ثقافي عربي مشترك ذات يوم. ومع أن مسافة سنوات ضوئية لا تزال تفصلنا عن إمكانية تجسيد واقعي لهذا الحلم ـ الذي يرتبط تحقيقه أصلاً بسلسلة تحولات ديموقراطية وتحديثية جذرية في العالم العربي ـ فلا خيار لنا إلا أن نحلم به.

لماذا؟ لأننا بكل بساطة نرفض أن نحصر أنفسنا بين فكي كماشة فوكوياما وهيوتنغتون. فليس حتماً محتوماً **لا نهاية التاريخ ولا صدام الحضارات**. وضداً على أطروحة تاريخ منمّط تهيمن عليه حضارة كونية واحدة ماحقة لكل ما عداها، وضداً على أطروحة تاريخ ممزق يعيد، من خلال الصدام الكوني، تأسيس العالم في جزر حضارية مغلقة على نفسها ومتناحرة، فإننا نعتقد أن العالم يتجه إلى أن يكون، لأول مرة في التاريخ، **موحد الحضارة متعدد الثقافات**. والعولمة قد تكون أداة هذا الجدل ما بين الحضارة العالمية والثقافات القومية. ولكن هذا بشرط ـ قد يصفه بعضنا بأنه طوباوي ـ وهو أن تكف العولمة عن أن تكون أداة **للهيمنة** لتصير أداة **للمشاركة**. وحتى لا يبدو وكأني أمارس بدوري آلية السيطرة على الخطاب بدل الواقع فلأحدد حالاً أن تعديل معادلة العولمة من الهيمنة إلى المشاركة لا يفترض التساوي المطلق في حصص الشركاء. فالعولمة أقرب إلى أن تكون شركة مساهمة، وموقعنا فيها يتحدد بحجم محفظتنا من الأسهم. وبحكم حجمنا الديمغرافي فإن السقف الأعلى لحصتنا لا يمكن أن يتجاوز ٣؛٤ في المئة، وإلا لصرنا نحن أنفسنا من الهيمنيين. ولكن حتى هذا السقف أعلى مما يمكن أن نصل إليه في المستقبل المنظور. أولاً لأن العالم العربي لا يتدخل في شركة العولمة باعتباره مساهماً واحداً. فمحفظته الافتراضية من الأسهم موزعة هي نفسها بين شركاء عديدين، وفي أحيان كثيرة متخاصمين ومتناحرين. ثم إن العالم العربي، الذي لا يزال معظمه ينتمي إلى العالم الثالث وبعضه إلى العالم الرابع، لا يتساوى في القدرة على الإنتاج المادي والمعرفي مع باقي المساهمين في شركة العولمة، ولا سيما المؤسسين الكبار منهم الذي يحوزون، على الضآلة النسبية لحجمهم

الديمغرافي، ٨٠ في المئة من نتاج البشرية المادي و٩٥ في المئة من نتاجها المعرفي. ومرحلياً يمكن أن نكون واقعيين إذا حلمنا برفع حصتنا في شركة العولمة من واحد في الألف إلى واحد في المئة، وهذا ضمن أجل زمني لا يقل عن ربع قرن، وهو الحد الأدنى للبدء بـ «الإقلاع»، كما يمكن استقراء ذلك من تجارب الأمم الآسيوية الشرقية والشرقية الجنوبية. أما إذا لم نستطع، كلنا أو بعضنا، الإقلاع خلال ربع القرن القادم، فليس لنا أن نعلّق فشلنا في تعديل معادلة العولمة على مشجب العولمة نفسها. فمعادلة العولمة مفتوحة ومتعددة المجاهيل ومتغيرة القيم. وإن يكن من مجهول يصعب تحديد قيمته من الآن فهو المجهول العربي، ولا سيما أننا نحيا في زمن صعب شديد التوتر ما بين محازبي الحداثة ورفضتها.

وبالفعل، ومن منظور هذا الاستقطاب الذي يثقل بباهظ وطأته على الثقافة العربية المعاصرة، فإن العولمة تتعدى كونها **معادلة** لتتلبس شكل **إشكالية**. فحضور العولمة فينا وحضورنا فيها، وتحديداً من وجهة نظر ثقافية، هو **كيفٌ** إلى جانب كونه **كمّاً**. وما لم نأخذ ذلك بعين الاعتبار الكافي فإننا نجازف بدورنا في الوقوع في خطأ الفصل بين الأداة والروح. ومثل هذا الفصل قد يكون ممكناً اقتصادياً وتكنولوجياً، وحتى إعلامياً، ولكنه غير ممكن ثقافياً. فالعولمة، من منظور ثقافي، ليست ظاهرة محايدة. فهي تحمل معها ثقافتها الخاصة. وفي الوقت الذي لا تملك فيه الثقافة العربية، مثلها مثل سائر ثقافات العالم، من خيار آخر سوى التمفصل معها، فإن هذا التمفصل يبدو مرشحاً، في الحالة العربية، لأن يكون **تصارعياً** أكثر منه توافقياً. وذلك لأن القيم الثقافية التي تحملها سيرورة العولمة تبدو إلى حد كبير **مفارِقة**، بل **مناقضة** للقيم السائدة في الثقافة العربية.

فثقالة العولمة قابلة للتوصيف بأنها **دنيوية** ـ ولا نقول علمانية ـ على حين أن الثقافة العربية لا تزال مجدولة على الروزنامة الدينية ومسكونة بالهاجس الأخروي(٦٠).

(٦٠) كان مشهداً شديد التفارق ـ هذا أقل ما يمكن قوله ـ هو ذاك الذي قدمته الفضائيات والتلفزيونات والإذاعات العالمية عن يوم الكسوف في ١١ آب/أغسطس ١٩٩٩ من جهة أولى، وبعض الفضائيات والتلفزيونات والإذاعات العربية من الجهة الثانية. فعلى حين أن الأولى تعاملت مع الكسوف بروح علمية خالصة بوصفه محض ظاهرة جيوفيزيائية طبيعية، استنبتت له الثانية بعداً إضافياً غيبياً وتعاطت معه وكأنه ظاهرة ما فوق طبيعية أيضاً. وبدون أن تتنكر للتفسير العلمي للظاهرة، فقد نقلت أيضاً بالصورة والصوت صلوات الكسوف من أكثر من عاصمة عربية وإسلامية.

وثقافة العولمة، بوصفها ثقافة مجتمع وفرة، هي ذات نزعة مُتعية (Hedoniste)، تقوم على الحد الأقصى من اعتصار اللحظة الحاضرة، وهذا إلى حد الفجور الاستهلاكي، بينما الثقافة العربية، كثقافة مجتمع ندرة، لا تزال محكومة بمنطق القناعة والزهد والادخار المادي برسم اليوم الأسود، والادخار الروحي برسم اليوم الآخر.

وثقافة العولمة ـ من حيث هي ثقافة صورة في المقام ـ تقوم على **إحضار الجسد** ولا تتردد في كشفه وتعريته، ولا سيما منه الجسد الأنثوي، على حين أن الثقافة العربية ثقافة خجل من الجسد وستر للجسد، ولا سيما منه الجسد الأنثوي[٦١].

ومن هذا المنظور نفسه تتفارق الثقافتان تفارقاً كبيراً في الإباحة والتحظير الجنسيين، فتفرط ثقافة العولمة في إطلاق حق الحب، مثلما تفرط الثقافة العربية في تقييده[٦٢].

وهذه المفارقات ـ وغيرها كثير ـ تجعل التمفصل ما بين ثقافة العولمة والثقافة العربية محلاً لتمزقات مؤلمة.

ولكن قدراً من التمزق ومن الألم قد يكون ضرورياً لتقديم النسخ المغذي لما سنسميه ـ وهو مصطلح نستعيره من علم الاجتماع ـ بالحراك (Mobilité) الثقافي.

وفي تقديرنا أن الحراك الثقافي مخرج أمثل من المأزق المزدوج الذي يتهدد عملية

---

(٦١) تسبب الفضائيات العالمية، الملتقطة بواسطة «الديشات»، حرجاً غير قليل للجهات المسؤولة عن «الحشمة العامة» في البلدان العربية. وقد نقلت الصحافة العربية «المهاجرة» قبل نحو سنتين من الزمن خبر تظاهرة نظمتها الهيئات الدينية في مدينة حلب في شمالي سوريا احتجاجاً على «إباحية» إحدى الشبكات التلفزيونية التي تبث من تركيا المجاورة. ولا ننسَ هنا المتاعب التي تعرضت لها شبكة TV5 الفرنسية، التي هي طرف مشارك في «الباقة» التي يبثها قمر اصطناعي عربي، بسبب بثها برنامجاً عن نادٍ للعراة.

(٦٢) إن التفارق قائم، من هذا المنظور، ليس بين الثقافة المعولمة والثقافة العربية السائدة فحسب، بل في داخل الثقافة العربية نفسها. ففي الوقت الذي تضطر فيه السينما المصرية، تحت الضغط الأصولي، إلى تحظير أي شكل من التعرية أو من الملامسة الجنسية، بما في ذلك القبلة «العذرية»، فإن الفضائيات اللبنانية تسجل في العالم العربي نجاحاً مرموقاً يعود، في أحد أسبابه على الأقل، إلى الكثافة النسبية لحضور المرأة فيها. كما أن السينما المغاربية الفرانكفونية، المتحررة نسبياً من الضغط الأصولي، تتكلم بصرياً بلغة الجسد الأنثوي على نحو لم تألفه السينما المصرية نفسها حتى في مرحلتها «الليبرالية».

التمفصل ما بين ثقافة العولمة والثقافة العربية.

مأزق **الانغلاق** على الذات والتشرنق في خصوصية أو أصولية ثقافية خانقة.

ومأزق **الانخلاع** من الذات والانجراف في سيرورة عولمة ثقافية ماحقة.

فالحراك الثقافي، إذ يجمع بين **لجام** الأصالة **ومهماز** الحداثة المعولمة، يبدو أقدر من أي آلية أخرى على التحكم بسرعة التنمية الثقافية العربية وضبط اتجاهها وتحاشي المطبات على كلا جانبي مسارها.

وإذا بدت لنا جدلية اللجام والمهماز عامية أكثر مما ينبغيها، فإننا نستطيع الاستعاضة عنها بجدلية أكثر شاعرية، هي جدلية **الجذور والأجنحة**.

وكما نعلم جميعاً فإن مقولة **الجذور** هي اليوم موضع تثمين كبير في شتى ثقافات العالم التي تراودها حاجة لا سبيل إلى نكرانها إلى العودة إلى ذاتها والتمسك بجذورها خوفاً من أن تقتلعها رياح العولمة التي لا سبيل أيضاً إلى المماراة في أنها غالباً ما تأخذ شكل عاصفة.

ولكن استعارة الجذور لا تبدو لنا وافية بالمطلوب ولا كافية لضمان الحد الأدنى ـ وكم بالأحرى الأمثل ـ من الدينامية الثقافية.

فهذه الاستعارة المأخوذة من مملكة الشجر النباتية قابلة لأن تُعزّز وتُوازَن باستعارة مقتبسة من مملكة الطير الحيوانية.

فالثقافات القومية، ومنها العربية، تحتاج، في سيرورة تمفصلها مع الثقافة المعولمة، إلى أجنحة قدر حاجتها إلى جذور.

إذ إن يكن ثمة من سؤال مصيري بالنسبة إلى مستقبل الثقافة العربية في عصر العولمة فهو هذا السؤال ذو الشقين: كيف تبقى المجموعة الثقافية العربية متجذرة في تربتها وأرضها وكيف تحلق في الوقت نفسه في فضاء العولمة؟

ولقد قلنا إن ربع قرن من الزمن هو الحد الضروري الأدنى للبدء من الجانب العربي بتعديل معادلة العولمة الكمية من الهيمنة إلى الشراكة النسبية. وربع القرن هذا قد يكون ضرورياً أيضاً لإنضاج استجابة عربية مطابقة لتحدي العولمة من حيث هي إشكالية ثقافية كيفية.

وليس لأحد أن يتوقع من الآن ما سيتمخض عنه المجهول العربي خلال ربع القرن القادم وكيف سيتم حسم الخلاف حول أمّ المسائل الخلافية التي هي العولمة في يومنا الحاضر. ولكن بعيداً عن بكائيات الجرح النرجسي وفخريات التضخم الأنوي، فإن درس الواقعية ـ الذي لا يؤمن بوجود نقلات عجائبية ـ يجبرنا على أن نكون أميل إلى التشاؤم في مبتدأ تلك المهلة الزمنية، ولكن دون أن يسد علينا باب التفاؤل في منتهاها[٦٣].

---

(٦٣) يجد هذا التفاؤل على المدى الطويل بعض تبريره في ما يكاد أن يكون قانوناً للمثاقفة التي هي الآلية الأولى للتمفصل ما بين الحضارة العالمية والثقافات القومية التي لم تتطور الحداثة من داخلها بصورة عضوية. فالوافد الحضاري الذي يعسر هضمه في البداية ـ هذا إن لم تلفظه معدة الثقافة القومية ـ لا يلبث مع الزمن أن يتوطّن ويتأقلم ويتجنس، بل «يتقومن». الشاهد على ذلك تقدمه قصة وفود الطماطم إلى حلب في أواخر القرن التاسع عشر. فهذه الخضرة التي تسمى في بلاد الشام بالبندورة تحريفاً لاسمها الإيطالي POMMA DORA، تسمى أيضاً في حلب بـ «الفرنجية» إشارة إلى أصلها الأجنبي (وبالمناسبة إن الطماطم ليست إيطالية، ولا «إفرنجية»، بل هي ـ مع البطاطا ـ من الحسنات التي أدتها الزراعة الأميركية الهندية للبشرية). وقد نفر الحلبيون من استهلاكها، وكم بالأحرى زراعتها، في بادئ الأمر بسببها لونها الأحمر غير المطابق لكونها «خضرة». ولهذا السبب لقبها الحلبيون بـ «مؤخرة الشيطان»، وأصدر مفتي المدينة فتوى بتحريم أكلها. ولكن لم تمض سنوات قليلة حتى كانت زراعة الطماطم قد عمّت بلاد الشام و«تأصّلت» حتى صارت الأصناف الجيدة منها تعرف باسم «البلدية».

